PICCOLA BIBLIOTECA DI FILOSOFIA
E PEDAGOGIA

PLATONE

PARMENIDE
E
CLITOFONTE

TRADUZIONE DI
E. MARTINI

Piccola Biblioteca di Filosofia e Pedagogia

Raccoglie in nitide ed eleganti edizioni opere o parti di opere che siano particolarmente indicate nelle più recenti disposizioni ministeriali, per servire di svolgimento ai programmi di filosofia e pedagogia.

Agostino (Sant') — *De vera Religione ed Estratti dal «De Civitate Dei».* Introduzione, traduzione e commenti di Paolo Rotta . . . . . L. 9,50

Anselmo d'Aosta — *Monologio*, con introduzione e commento di G. Marino (in preparazione).

Aristotele. — *La Metafisica.* - Introduzione, esposizione sommaria e traduzione di passi a cura di Pietro Eusebietti . . . . . » 5 —

— *Passi scelti dal Trattato dell'Anima.* - Tradotto da P. Eusebietti . . . » 8,50

Bacone F. — *Cogitata et visa*, de dignitate et augmentis scientiarum, libri II et IX. - Versione italiana a cura e con note di A. Bozzone » 6,50

— *Nuovo organo.* - Libro I ed estratti del libro II. Versione dal latino con note a cura di A. Bozzone . . . . . » 9 —

Bentham G. — *Deontologia o scienza morale.* (Estratti). — **Manzoni A.** — *Appendice al Cap. III della Morale Cattolica.* Del sistema che fonda la morale sull'utilità, a cura e con introduz. di Zino Zini . . . . . » 7,50

Berkeley G. — *Trattato dei principî della conoscenza umana.* - Traduzione, introduzione e note di Carlo Mazzantini . . . . . » 8,50

Bonaventura (San) de Bagnorea. — *Itinerario della mente in Dio*, con estratti della «Questione del principio della conoscenza». - Traduzione e introduzione del P. M. Cordovani O. P. . . . . » 6 —

Bruno G. — *De la causa, principio e uno*, con introduzione, riassunti e note di Nino Valeri . . . . . » 7 —

Cicerone M. T. — *Della natura degli Dei.* - Libro I, tradotto da S. Carassali . . . . . » 5,50

— *Le Tusculane* (Libro IV e passi scelti dagli altri libri) e *I Doveri*; con introduzione e note di N. Valeri . . . . . » 14 —

Condillac Di S. — *Trattato delle sensazioni.* - Estratti, con introduzione e note di Maria Luisa Cervini . . . . . » 7 —

Descartes R. — *Il discorso sul metodo e Primo Libro dei principî di filosofia.* - Traduzione, introduzione e note di Guido De Giuli . . » 10 —

— *Meditazioni filosofiche ed estratti delle obbiezioni e risposte.* Introduzione, traduzione e note a cura di Guido De Giuli . . . . . » 10 —

Epitteto. — *Manuale.* - Volgarizzato da Giacomo Leopardi, con introduzione e note di Gustavo Balsamo-Crivelli. 2 a ediz. . . . . » 3,50

Eucken R. — *Il significato e il valore della vita.* - A cura di G. Perticone e di M. De Vincolis . . . . . » 12 —

Fichte G. — *La missione del dotto.* - A cura di G. Perticone . . . » 6 —

Froebel F. — *L'educazione dell'uomo* e scritti scelti a cura di A. Saloni » 14,50

Galluppi P. — *Lettere filosofiche e lezioni di logica e metafisica.* - Passi scelti, introduzione e note a cura di Guido De Giuli . . . . » 8 —

Gioberti V. — *Protologia.* - Estratti riveduti sugli autografi da Gustavo Balsamo-Crivelli con introduzione e note di Santino Caramella . . » 7 —

— *Introduzione allo studio della filosofia*, con prefaz. di V. Piccoli. Estratti » 12 —

Hegel G. G. F. — *Filosofia del Diritto.* - Ridotta da A. Passerin d'Entrèves » 8 —

Herbart G. F. — *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione.* - Traduzione, esposizione dei brani omessi, prefazione e note di Alfredo Saloni . . . . . » 12 —

— *Introduzione alla filosofia.* (Preliminari e logica) a cura di A. Saloni » 9 —

Hobbes I. — *Lo Stato (Leviatano)*, a cura di G. Perticone . . . » 7 —

PLATONE

PARMENIDE
E
CLITOFONTE

TRADUZIONE
DI
E. MARTINI

G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-PALERMO

PROPRIETÀ LETTERARIA

Printed in Italy

Torino — G. B. Paravia & C.
580 (*B*) 1932. 13232.

A

GIROLAMO VITELLI

MAESTRO INSIGNE CARISSIMO AMICO

ARGOMENTO DEL "PARMENIDE,,

Il racconto di questo dialogo — uno di quelli perciò detti di carattere διηγηματικός o 'narrativo' (1) — è fatto ad un circolo di uditori, che non aprono bocca, da un tal Céfalo, un cittadino di Clazómene, reduce da un suo forse recente viaggio ad Atene, dov'erasi recato insieme con taluni compaesani, tutti al pari di lui studiosi di filosofia e tutti attrattivi dal desiderio di apprendere una famosa conversazione svoltasi molti anni prima tra Socrate e i due filosofi eleati Zenone e Parménide. Céfalo però, prima d'entrare, come suol dirsi, in materia, crede opportuno di premettere qualche notizia sulle circostanze che gli avevano permesso d'avere di quella conversazione una relazione fedele. Egli sapeva che di essa meglio d'ogni altro poteva informarlo Antifonte, un fratello uterino di Adimanto e Glaucone, il quale ne aveva raccolto studiosamente il racconto, che più e più volte s'era fatto ripetere, da un certo Pitodoro, antico discepolo di Zenone. E poichè Céfalo, se ricordava d'aver visto in una precedente occasione Antifonte ragazzo, così fuggevolmente per

(1) Questa forma, com'è noto, se non era scevra di difficoltà, che non sfuggirono a Platone, gli offriva d'altro lato il vantaggio di poter descrivere la scena del dialogo, indicarne le condizioni di luogo e di tempo e presentarne gl'interlocutori così da lasciarne indovinare il carattere.

altro da non ricordarne più il nome, ne conosceva invece bene i fratelli; andando in cerca di costoro ed avendoli per fortuna incontrati sull' agora, li prega di volerlo ripresentare ad Antifonte per esporgli il desiderio comune a lui ed ai suoi compagni. Adimanto accoglie molto volentieri la preghiera di Céfalo. Anch'egli sa che il fratello aveva difatti imparato a mente il racconto di quella conversazione, pur facendo per altro notare come più tardi avesse rinunziato allo studio della filosofia per dedicarsi esclusivamente all'equitazione. Comunque, tutta la comitiva si reca alla casa non lontana di Antifonte; e questi, che non ha dimenticato Céfalo, è lieto di rivederlo. Ma quando sente ciò che si vuole da lui, dapprima cerca di schermirsi, data la difficoltà della cosa, e soltanto in seguito a nuove insistenze degli ospiti finisce per cedere.

Antifonte dunque ripete il racconto udito da Pitodoro. Questi aveva ospitato nella propria casa Parménide e Zenone, venuti ad Atene per assistere alla festa delle Grandi Panatenee; Parménide aveva allora circa sessantacinque anni, Zenone non superava i quaranta. In quella occasione un giorno s'erano dati convegno da lui il giovane Socrate ed altri molti bramosi di sentire la lettura dell'opera di Zenone, per la prima volta dai due viaggiatori importata in Atene; e questa lettura, cominciata dall'autore mentre Parménide si trovava fuori di casa, era presso che terminata quando rientrò il vecchio maestro seguito da lui, Pitodoro, e dal giovanissimo Aristotele, che fu più tardi uno dei Trenta.

Socrate, a lettura finita, prega Zenone di rileggere la prima ipotesi del primo argomento; e, riuditala, osserva che egli in fondo non aveva fatto che ripresentare in forma larvata la tesi del maestro. Questi aveva inteso di dimostrare l'esclusiva esistenza dell'uno, Zenone l'assoluta inesistenza dei molti. Zenone, punto sul vivo, gli fa notare com'egli, pur avendo seguito con molt'attenzione il suo ragionamento, non aveva però colto lo scopo vero di questo suo lavoro giovanile. Egli non aveva preteso di comporre un'opera che gareggiasse con quella del maestro e legasse indissolubilmente il proprio nome al nome di costui, ma solo uno scritto

polemico, diretto a rintuzzare la baldanza degli avversarî dell'unità assoluta, dimostrando che per quanto numerose potessero essere le contradizioni, che si potevano sorprendere in questa tesi; ben più numerose erano quelle a cui si esponevano i fautori della pluralità delle cose.

Socrate mostra di accettare per buona una tale giustificazione, ma replica che il problema non gli pareva posto come si sarebbe dovuto. Zenone era rimasto nel campo del mondo sensibile. Ora in questo campo dimostrare che ogni obietto, partecipando di eguaglianza e di disuguaglianza, di somiglianza e di dissomiglianza, di unità e di pluralità, è eguale e disuguale, simile e dissimile, uno e molti, è impresa tutt'altro che difficile e ricca di conseguenze importanti. Ciò che egli vorrebbe e ammirerebbe oltremodo sarebbe la dimostrazione che anche nel campo delle idee si verifichi altrettanto, che le forme stesse di eguaglianza e disuguaglianza, di somiglianza e dissomiglianza, di unità e pluralità, delle quali partecipano le cose sensibili, s'intreccino e si mescolino in mille guise (I p. 127 e -III).

Le parole di Socrate, lungi dal destare, come Pitodoro temeva, il risentimento dei due filosofi, sono seguite ed accolte da loro con i segni d'una manifesta compiacenza. E quando Socrate finisce di parlare, lo stesso Parménide non manca di rivolgergli le più lusinghiere espressioni di elogio. Quindi gli chiede se egli, che così nettamente ha separato le forme o idee, di cui gli oggetti sensibili parteciperebbero, da questi oggetti che di esse partecipano; creda di potere altresì affermare che per ognuno di questi ultimi, senz'alcuna eccezione, ci sia in realtà una forma ideale esistente per sè. La domanda imbarazza Socrate. Egli non sa fino a che punto possa ragionevolmente giungere con le sue ammissioni. Pel giusto, pel bello, pel buono e simili egli crede di poterlo affermare senz'altro; ma, se esita nel porre a parte per l'uomo, per il fuoco, per l'acqua visibili delle forme reali ed esistenti per sè dell'uomo, del fuoco, dell'acqua; porne soprattutto per le cose più umili ed anche spregevoli, sarebbe, gli pare, soverchiamente audace e sconveniente. Ciò avviene — gli osserva Parménide — perchè sei ancora

giovane, perchè hai ancora rispetto all'opinione degli uomini; e la filosofia non ti ha preso ancora tutto, come farà un giorno, costringendoti a riconoscere che certi disdegni volgari non meritano d'esser presi in considerazione. Ad ogni modo, come intendere e definire il rapporto, che intercede tra il mondo delle idee, esistente a parte da sè, e le cose sensibili che da quelle prendono il nome? Come colmare l'abisso che separa questi due mondi? Se il rapporto tra idee e cose indica una partecipazione o metessi delle cose sensibili sia al tutto dell'idea sia ad una parte soltanto di essa, l'unità della forma andrebbe inesorabilmente distrutta, e si verificherebbero per giunta le conseguenze più strane e più assurde. Se invece gli è dal vedere in una pluralità di oggetti sensibili un aspetto comune di grandezza che si pone una forma unica di grandezza; tra questa forma così costituita e un'altra qualsiasi pluralità di oggetti grandi non ci sarà poi identità di carattere, e questa identità non si dovrà spiegare per mezzo d'una forma nuova? E non si avrà così la forma della forma all'infinito? (1). Forse — risponde Socrate — ad evitare simili

---

(1) È l'argomento così detto del terzo uomo (τρίτος ἄνθρωπος), di cui si attribuiva l'invenzione al sofista Polisseno, scolare di Brisone del quale alcuni dicevano che a sua volta fosse stato tra gli uditori di Socrate, ed altri, e con più verosimiglianza, scolare di Euclide, capo de' Megarici. « Cet argument nous est donné sous cette même forme ' d'hypothèse ' que revêtait chaque position successive d'un raisonnement de Zénon: ' si l'homme tient son être d'une participation à la forme et à l'Homme-en-soi, il y aura forcément un certain homme qui aura son être dans une relation à la Forme. Mais ce n'est point l'Homme-en-soi qui existera par participation à la Forme: il est la Forme. Il reste donc que ce soit quelque autre et troisième homme ', Alexandre ⟨Alessandro d'Afrodisia, il commentatore d'Aristotele⟩ connaît une autre version du célèbre argument, elle aussi ' inventée par les sophistes ' et introduite encore par une formule hypothétique. Si nous disons; ' l'homme se promène ', nous ne voulons point parler de la Forme-Homme, car elle est immobile, ni d'un homme particulier, sans quoi nous le pourrions déterminer et nous dirions qu'un tel se promène. C'est donc d'un troisième homme que nous parlons. » (Diès nella *Notice* al ' Parménide ' in *Œuvres complète des Platon* [*Coll. d. Univ. de France*] t. VIII p. 21). — « Vedi questo processo di paragonare la forma con obietti particolari, denominati dalla forma, descritto in un linguaggio metafisico differente da John Stuart Mill, System of Logik. l. IV cap. 2, sez. 3 p. 194-195 ed. 5. ' Come il concetto generale è esso stesso

obiezioni basterebbe porre che ciascuna forma non sia che pensiero, cioè concetto puro, esistente solo nella nostra mente ed applicabile quindi ad una pluralità di oggetti sensibili senza nulla perdere della propria unità. Ma — replica Parménide — anche questa forma-pensiero sarà pensiero di qualche cosa e di qualche cosa di reale, cioè di quel certo che di comune e di unico che scorgiamo in tutta una classe di oggetti sensibili; sicchè l'ammettere che le forme non sieno che pensieri e tutto partecipi delle forme, ci mette dinanzi all'alternativa di convenire che o tutto è fatto di pensieri e tutto pensa, o tutto, pur essendo pensiero, è incapace di pensare. Socrate tenta ancora un'altra difesa. Si potrebbe dire — egli soggiunge — che le idee esistono in natura, vale a dire nella realtà soprasensibile, come esemplari di cui gli oggetti sensibili non sono che copie. In questo caso la loro partecipazione alle forme non sarebbe che somiglianza, <non sarebbe, cioè, più metessi, ma mimesi>. Ma — ribatte Parménide — se tra modello e copia c'è somiglianza, ci sarà altresì partecipazione dell'uno e dell'altra ad una forma nuova; e così una volta ancora ci si ritrova dinanzi ad una serie interminabile di forme ideali (1). E come se

---

ottenuto paragonando de' fenomeni particolari, così, quando s'è ottenuto, l'applicazione di esso ad altri fenomeni si fa di nuovo per via di paragone. Noi paragoniamo de' fenomeni tra loro per elevarci al concetto, e poi paragoniamo questi ed altri fenomeni *col* concetto. Noi ci formiamo il concetto d'un animale col paragonare tra loro differenti animali; e quando in seguito vediamo una creatura somigliante ad un animale, noi la paragoniamo col nostro generale concetto d'un animale; e se si accorda col nostro concetto generale, noi l'includiamo nella classe. Il concetto diviene il tipo di paragone. Possiamo però forse trovare che un numero non considerevole d'altri obietti s'accorda con questo primo concetto generale, e che dobbiamo rinunziare al concetto e, ricominciando con un caso individuale differente, elevarci per via d'un nuovo paragone ad un concetto generale differente ». » (GROTE, *Plato a. oth. comp. of Sokrates* II² p. 271).

(1) « On présente encore ainsi l'argument (du troisième homme): si ce qu'on affirme de plusieurs choses à la fois est distinct de ces choses et subsistant par soi, il y aura, l'homme étant affirmé et des individus et de la Forme, un troisième homme distinct et des individus et de la Forme. Il y en aura de même un quatrième, puis un cinquième et ainsi à l'infini. (Alexandre *in Metaph.* 990 l. 15, p. 83, Hayduck)». (Così DIÈS a p. 132 b. del dialogo, in n.)

ciò non bastasse, rimane da ultimo la difficoltà più grave di tutte. Se le forme e le cose sensibili costituiscono due mondi affatto separati ed indipendenti l'uno dall'altro, tra i due non sarà possibile nessun rapporto. Noi non avremo nessuna conoscenza delle idee; Dio non avrà nessuna conoscenza delle cose umane e nessun dominio su noi (IV-VII p. 134 e).

Di fronte a queste obiezioni, soprattutto di fronte all'ultima, Socrate, pur non sapendo rassegnarsi, si sente sconfitto. Ma quando Parménide, dopo di avere ancora una volta insistito sulla difficoltà della soluzione d'un simile problema, lascia intendere che questa non riuscirà forse impossibile nel futuro ad un intelletto superiore; che d'altro lato rifiutarsi d'ammettere l'esistenza di forme ideali degli esseri equivale ad annientare la virtù stessa della dialettica e la possibilità della scienza, e che l'ostacolo, dinanzi al quale Socrate s'è arrestato, nasce soprattutto dalla mancanza in lui di quella disciplina dialettica, che non s'acquista senza una lunga e laboriosa ginnastica mentale; Socrate medesimo intuisce che la sua causa non è del tutto perduta, e chiede perciò in che precisamente consista codesta ginnastica, a cui il maestro ha inteso d'accennare. Al che Parménide risponde essere appunto quella di cui un saggio gli era stato offerto poco prima da Zenone. Senonchè in questo saggio mancava anzitutto ciò che egli aveva ammirato nella obiezione di Socrate: la volontà, cioè, che l'indagine non rimanesse ristretta nel facile campo del mondo sensibile, ma si elevasse a quello delle idee; e per dippiù che essa fosse ampliata così da porre come ipotesi non solo l'esistenza di ciascun obietto di cui si discute, ma anche quella della non esistenza di esso, per rendersi ben conto delle conseguenze che ne derivano in entrambi i casi ed allenarsi convenientemente nella ginnastica che egli consiglia. Ora, poichè solo Parménide è capace d'una prova così ardua, Socrate e gli altri e Zenone stesso, felice di riprendere il suo posto di discepolo, s'uniscono nel pregare con insistenza il maestro, affinchè s'induca a dare di ciò che consiglia un esempio concreto. E Parménide dopo qualche protesta finisce per condiscendere. Egli prenderà come

oggetto della sua investigazione dialettica la sua propria ipotesi dell'uno. Ma vuole che in questo esame qualche altro lo secondi e gliene agevoli il compito, qualche altro e il più giovane di tutti, perchè confida che questi sarà per rispondergli ciò che pensa senza perdersi in vane divagazioni. Il giovanissimo Aristotele si vede così chiaramente designato come l'interlocutore più adatto a questa specie di monologo dialogato, a cui Parménide si accinge, e vi si rassegna senz'altro (VII p. 134 e - IX).

Parménide dunque comincia dal porre l'ipotesi:

I. Se l'uno è (X-XXIII); e dal considerare:

A. Quali conseguenze ne derivano per l'uno stesso.

Ora, questa ipotesi: se l'uno è, può avere un doppio significato; può difatti voler dire:

a) posto che l'uno sia uno.

b) posto che l'uno sia.

a) Posto come assolutamente uno, l'uno esclude qualsiasi pluralità; non può avere parti nè essere un tutto; non ha nè principio nè mezzo nè fine, e non ha quindi nè limiti nè forma; non è nè avviluppante nè avviluppato; non è in alcun luogo, nè in sè nè in altro; non è nè in moto nè in quiete; non è nè identico nè diverso, nè simile nè dissimile, nè eguale nè disuguale, nè più vecchio nè più giovane nè d'una medesima età nè con se stesso nè con altro; non è soprattutto nel tempo; e, poichè all'essere non partecipa in nessun modo, non si può in nessun modo nè nominarlo nè definirlo nè conoscerlo nè sentirlo nè opinarlo. Orbene queste conclusioni sono, pare, inaccettabili (X-XII).

b) Poniamo invece che l'uno sia. In questo caso l'ipotesi si scinde in due termini, e si ha da un lato l'uno, da un altro l'essere. Ma l'uno, in quanto è, partecipa all'essere; e l'essere, in quanto è uno, partecipa all'uno. E questa dualità si ripeterà indefinitamente; giacchè tutto quello che è, sarà uno, e tutto quello che è uno, sarà. Ma se altro è l'essere, altro l'uno; quest'altro, questo diverso, che li differenzia reciprocamente, fa sì che la dualità divenga a sua volta una triade; e poichè dalla moltiplicazione dell'una per l'altra nasce la serie infinita dei numeri, l'uno che è,

l'uno essente, diviene per ciò stesso pluralità infinita. Esso è così uno e molti, tutto e parte; ha principio, mezzo e fine; è in sè ed in altro, in quiete ed in moto, identico e diverso, simile e dissimile; ammette ed esclude qualsiasi contatto; è maggiore e minore di se stesso e degli altri; e dacchè partecipa al tempo, è più giovane e più vecchio di sè e degli altri; sicchè per tutte queste ragioni si potrà conoscerlo opinarlo sentirlo, nonchè nominarlo e definirlo. E a queste deduzioni pare non ci sia da ridire (XIII-XX).

c) Or dunque, se l'uno da una parte è uno e e molti, da un'altra nè uno nè molti, e partecipa del tempo; questa successione di condizioni contrarie importa un mutamento, e un mutamento che non può aver luogo se non in un certo che di strano, d'inafferrabile, in un semplice rapporto di limite, vale a dire nell'attimo (τὸ ἐξαίφνης). E in questo intervallo indivisibile l'uno accoglie in sè tutte le affermazioni e tutte le negazioni che si sono passate, o si possono passare, a rassegna (XXI) (1).

B. Viste così le conseguenze da tale ipotesi derivanti per l'uno, Parménide passa ad esaminare quelle che ne derivano per gli altri, cioè per il non uno.

a) Poichè sono altri, evidentemente non sono uno; e, come tali, avranno parti; e dacchè ciascuna parte è parte non della pluralità delle parti, ma di quella unità, che diciamo tutto o intero, e risulta dall'insieme delle parti; gli altri parteciperanno al tutto ed all'uno. Però, se dell'uno partecipano soltanto, essi non sono l'uno, ma sono altri dall'uno, e più d'uno e molti e anche d'una molteplicità infinita; mentre, partecipando dell'uno, sono per necessità limitati da questo; e perciò sono limitati e illimitati ad un tempo, simili e dissimili,

---

(1) « Steinhart presenta questa idea dell'attimo (τὸ ἐξαίφνης) come un importante progresso fatto da Platone in confronto col 'Teeteto', perchè essa annulla l'assoluta opposizione tra essere e divenire, quiete e moto (Einleitung zum Parmen. p. 309). Certamente, se Platone l'avesse considerata un progresso, noi avremmo visto la stessa idea ripetuta in varî altri dialoghi, il che non avviene. » (Grote, l. cit. p. 311 n. 6). Si veda anche F. Tocco nella prima delle opp. che citerò in seguito, p. 95.

identici e diversi, immobili e mossi, e, in breve, soggetti a tutte le opposizioni possibili (XXII).

b) Ma se l'uno, a cui si oppongono gli altri, è l'uno assoluto, esso sarà totalmente a parte dagli altri, e questi a parte da lui; e però tutte le opposizioni or ora affermate per gli altri, dovranno esser loro negate. Gli altri dunque non avranno numero, non saranno nè simili nè dissimili, nè identici nè diversi, nè mobili nè immobili, non nasceranno nè periranno, non saranno nè più grandi nè più piccoli nè eguali (XXIII).

II. Poniamo ora invece che l'uno non sia (XXIV-XXVII).

A. Che conseguenze ne derivano per esso?

a) Parménide comincia dal notare che, come dicendo: se grandezza non è o se piccolezza non è, noi diamo a ciascuna di queste espressioni un senso ben definito e tale che s'intende perfettamente; così del pari dicendo: se l'uno non è, noi intendiamo di porre la non esistenza di esso come alcunchè di ben definito e distinto da ogni altra cosa e tale che si possa comprendere e discernere. L'uno, dunque, che non è, è però soggetto a determinazioni positive e proprie; si può conoscere e definire; è diverso e identico, simile e dissimile, eguale e disuguale ecc.; è, insomma, essere e non essere al tempo stesso. Ma poichè il passaggio dall'uno all'altro di questi contrarî non si può concepire senza cambiamento e moto, si dovrà concludere che quest'uno che non è nasce e perisce, mentre ad un tempo non nasce e non perisce (XXIV).

b) Però, se invece di fermare la nostra attenzione sul soggetto della non esistenza, cioè sull'uno che non è, la concentriamo a preferenza sulla non esistenza di esso; noi dovremo a questa riconoscere il senso preciso che ha e negare all'uno qualsiasi comunanza con l'essere. Esso quindi non avrà parti; non parteciperà nè cesserà di partecipare all'essere; non nascerà nè perirà; non sarà nè mobile nè immobile; non avrà infine nessuna di quelle determinazioni, che gli si erano attribuite partendo dall'ipotesi precedente (XXV).

B. E quali saranno le conseguenze che ne derivano per gli altri, cioè per il non uno?

a) Se, negando l'uno, di fronte alla non esistenza di esso noi ammettiamo una reale e distinta esistenza degli altri, ciò importa l'affermazione dell'alterità, della diversità di questi altri. Ma in tal caso come intendere la relazione di alterità che s'afferma di loro? Gli altri non saranno certo altri rispetto all'uno, poichè questo non è. Saranno dunque altri reciprocamente per gruppi tra loro. Senonchè ciascuno di questi gruppi non potrà essere che pluralità illimitata, pluralità pura, perchè tutte quelle singole determinazioni, di cui l'esistenza dell'uno è condizione indispensabile, devono per necessità esser loro negate (XXVI).

b) Se al contrario, negando l'uno ed ammettendo solo l'esistenza degli altri, fermiamo la nostra attenzione non più sull'alterità di questi, ma sulla non esistenza dell'uno; che cosa potremo affermare degli altri? Non potremo affermare neppure che sieno o sembrino molti, perchè i molti, comunque, presuppongono l'uno. E si potrebbe ripetere lo stesso per tutte le altre opposizioni che si sono enunciate. Cosicchè la conclusione finale del ragionamento è che, se l'uno non è, nulla assolutamente si può dire che sia (XXVII).

Nessun dialogo platonico è stato così discusso, così commentato, ed anche, se mi è lecito dirlo, così tormentato dagl'interpreti quanto il 'Parménide'. Tutto in esso fu sottoposto ad una indagine scrupolosa, e tutto ha dato luogo alle conclusioni più disparate; e mentre i più antichi commentatori, i Neoplatonici — e non questi soltanto (1) — lo esaltarono come una delle più alte e

(1) Giamblico (III-IV sec. d. C.) riteneva che tutta la filosofia platonica s'assommasse nel 'Parménide' e nel 'Timeo': nel primo tutti gli enti sono dedotti dall'uno; nel secondo tutte le realtà cosmiche dal demiurgo; e Proclo (V sec.) nel 'Parménide' scopriva tutta una serie di simboli teologici e d'opinioni mistiche (cfr. GROTE, l. cit. p. 291). Alla quale interpretazione si accostò con alcuni de' suoi seguaci l'Hegel, a cui pare che non mal s'apponga Proclo nel credere che il nostro dialogo riassuma « la vera teologia, o il modo come si svelino tutti i misteri dell'essenza divina. » Così F. Tocco nella prima delle opp. che citerò in seguito, p. 123.

significative manifestazioni del genio platonico; qualcuno dei dotti moderni non seppe scorgervi che un groviglio di sofistiche sottigliezze; ed alcuni altri, e per fermo non dei meno valenti, colpiti da certe vere o apparenti incongruenze o difformità dottrinali, come da certe peculiarità di stile, finirono per mettere in dubbio o addirittura negare l'autenticità del dialogo, senza sapere per altro a chi attribuirlo, e pur riconoscendolo come un saggio di singolare bravura, di cui soltanto un grande filosofo ed abilissimo dialettico poteva esser capace. Sicchè non è meraviglia se lo Stallbaum, dopo d'aver passato a rassegna molte interpretazioni proposte fino ai suoi giorni, concludesse argutamente citando il terenziano: *Fecisti prope, multo sim quam dudum incertior* (1). Orbene, questa prodigiosa divergenza di vedute — osserva il Grote — è più che sufficiente per ispirare una giustificata diffidenza in un ragionevole critico di Platone (2). Oggidì, è vero, l'autenticità del 'Parménide' è generalmente ammessa dagli studiosi, ma ciò non vuol punto dire che si sia d'accordo sul resto. Gli è che spesso, o non di rado, le congetture che si possono emettere sullo scopo recondito d'un'opera o sul significato di molti o di taluni tra' particolari di essa, quanto più acuto è l'ingegno del critico, e vasta la sua dottrina, tanto più, s'io non m'inganno, possono correre il rischio di divenire arbitrarie o gratuite. Ad ogni modo un fatto innegabile è che il 'Parménide' è un dialogo oltremodo difficile. Ma poichè la mia opinione devo pur brevemente esporla, dirò che tra le moltissime interpretazioni io credo di dover in sostanza aderire a quella, che fin da molti anni or sono fu esposta dal nostro F. Tocco in due suoi studî su questo dialogo, che non mi pare sieno stati o conosciuti abbastanza o presi nella considerazione che meritavano dagl'interpreti posteriori (3).

---

(1) *Prolegg.* al 'Parménide' p. 265.

(2) Grote l. cit. p. 292.

(3) Tocco, F. *Ricerche platoniche* (Catanzaro, 1876). *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo* (in *Studi ital. di fil. class.* v. II [1894] p. 391-469). Nel suo primo lavoro il Tocco cercò di dimostrare, e nel secondo — quando già parecchie delle sue conclusioni a cui, indipendentemente da lui, era

E, innanzi tutto, qual è la parte sostanziale e culminante dell'opera? Indiscutibilmente, se non erro, la lunga e complicata disquisizione sull'uno eleatico. Che nell'ultimo atto di questo dramma filosofico Platone abbia portato sul davanti della scena, e ve lo abbia mantenuto così a lungo, il grande Parménide, per presentarcelo soltanto come un eristico o, peggio, come l'abile ideatore d'una specie di fuoco d'artificio, secondo l'espressione di qualche dotto; è, mi pare, cosa affatto inconciliabile con quella sincera e profonda ammirazione che mostra per lui nel 'Sofista' (p. 217 c) e soprattutto nel 'Teeteto' (p. 183 e, 184 a). E si noti che in quest'ultimo dialogo Platone, insinuando destramente che il pensiero di Parménide trascendeva perfino il significato delle sue parole, pare che voglia fin da quel momento schiudersi la via per farsi di lui un alleato a favore della sua teorica delle idee e, insomma, per presentarci in seguito l'immagine d'un Parménide platoneggiante, qual è ritratto nel 'Sofista' e più ancora in questo dialogo.

Ma se la disquisizione di Parménide è la parte sostan-

---

giunto qualche altro dotto, erano state accolte con favore — di ribadire mediante nuovi argomenti queste tesi:

« I dialoghi Sofista, Parmenide e Filebo, indubbiamente autentici non appartengono al periodo Megarico, come pretendono i più autorevoli espositori di Platone, ma sono invece posteriori ai dialoghi costruttivi;

In essi è accennata chiaramente una nuova dottrina, che introduce nel mondo ideale la molteplicità, creduta da prima esclusiva del mondo sensibile;

Questa dottrina svolta analiticamente nel Sofista coll'esame delle cinque idee più generali, dimostrata indirettamente nel Parmenide col provare assurde le due opposte posizioni dell'uno senza i molti e dei molti senza l'uno, è infine applicata nel Filebo alla quistione etica;

Con questa parziale modificazione della dottrina Platone crede di poter salvare il suo sistema dalla critica dei contemporanei e principalmente di Aristotele. La qual critica egli ripete con franchezza nella prima parte del Parmenide e nei Filebo, e vi accenna in qualche punto del Sofista;

Questa modificazione trova riscontro a capello nella teorica delle idee-numeri, che Aristotele attribuisce a Platone come una forma posteriore della dottrina delle idee;

La quale forma avvicina di molto il sistema di Platone a quello dei Pitagorici, e così facilmente si spiega il prevalere dell'indirizzo matematico negli ultimi anni della vita del filosofo e più ancora nella scuola dei suoi discepoli e continuatori. » (Tocco, *Del Parmenide* ecc. p. 391 sg.)

ziale del dialogo, qual è lo scopo immediato di essa? Quello che lo stesso Parménide enuncia: il proposito, cioè, di mettere in guardia Socrate contro il pericolo delle conclusioni affrettate e di offrire a lui principalmente un saggio di ciò che dev'essere un allenamento dialettico il quale non lasci nulla a desiderare, quando si voglia condurre davvero a fondo l'indagine di qualsiasi problema. E se nella minuziosa e controversa analisi, che apparentemente non approda a nessun risultato positivo, Parménide si sforza di porre in rilievo con egual vigore il prò e il contra di ciascuna ipotesi; non dobbiamo, credo, sorprendercene, come non abbiamo ragione di chiederci se Platone, mentre componeva la sua opera, fosse o meno, in un periodo di fermentazione intellettuale e d'incertezza su taluni punti della sua fondamentale dottrina metafisica, ovvero se si rendesse o no conto dei numerosi sofismi che intrecciava ad argomentazioni logicamente corrette (1). Parménide, ripeto, doveva proporre l'esempio d'un addestramento dialettico perfetto. Ora, come uno che aspiri a divenire invincibile nella scherma, nel pugilato o nella lotta deve sapersi difendere anche contro le insidie e i colpi sleali dell'avversario; così chi aspira a divenire un dialettico davvero esperto deve studiare anche le astuzie dell'arte per non soccombere alle possibili capziose obiezioni del suo contradittore. E l'interesse e la premura di Parménide per il suo occasionale discepolo doveva essere tanto maggiore, quanto più viva era stata l'ammirazione che aveva sentita ed espressa per l'ardore di ricerca e lo slancio con cui il giovane Socrate non dubitava d'affrontare i più ardui problemi filosofici.

Ma accanto a questo scopo immediato non è difficile intravederne un altro, di gran lunga più alto. Socrate nella sua critica degli argomenti di Zenone e nelle prime risposte a Parménide aveva bravamente enunciato la sua teorica delle idee; e a questa teorica il vecchio e grande filosofo aveva opposto delle obiezioni formidabili, che

---

(1) Del resto sul valore di queste argomentazioni si veda ciò che osserva il Tocco nello studio cit. *Del Parmenide* ecc. p. 428 sg.

erano rimaste senza risposta. Socrate era così in apparenza sconfitto; ma era poi sconfitto davvero? E soprattutto era sconfitta con lui la teorica che in un momento di geniale divinazione era balenata alla sua mente giovanile? Certamente no. Le parole di Parménide non lasciano alcun dubbio a questo proposito. Socrate non aveva saputo trovare una risposta esauriente perchè, troppo giovane ancora, non si era potuto formare una compiuta preparazione dialettica; ma Parménide stesso doveva riconoscere che e le obiezioni da lui opposte ed altre, che si sarebbero potute opporre, erano in fondo più speciose che vere, e che d'altro lato rifiutarsi ad ammettere per ciascuna realtà una forma definita, negare che l'idea di ciascun essere conservasse un'identità permanente, equivaleva ad annientare la virtù stessa della dialettica; e nel chiudere la sua argomentazione ribadiva con altre parole lo stesso concetto, osservando che se l'uno non è, nulla assolutamente si può può dire che sia (1). Ora, queste affermazioni così esplicite e risolute di Parménide come non dovrebbero autorizzarci ragionevolmente a supporre che nella prova, alla quale si accinge dietro le preghiere dei suoi ammiratori — e che con un *oxymoron*, in cui non si può non vedere uno dei soliti tratti dell'*humour* di Platone, è definita un giuoco laborioso (πραγματειώδης παιδιά) — egli miri a « dimostrare per via indiretta l'indissolubilità dell' uno e dei molti, come nel Sofista dimostrerà in via diretta l'indissolubilità dell'identico e del diverso »? « Il qual risultato servirà ad attenuare le obiezioni della prima parte; poichè accorciato è l'intervallo tra il mondo ideale e il sensibile, ed in quello si dimostrano esistere gli stessi elementi e le stesse opposizioni scoperte nel secondo » (2). In che modo poi Platone pensasse che si potesse addirittura superare questo intervallo, se col sostituire al concetto della metessi quello

---

(1) Si veda anche Diès nella sua *Notice* al 'Parménide' p. 41 sg., dove si rimanda allo studio del Ritchie, *Sur le « Parménide » de Platon* (in *Biblioth. du Congrès intern. de philos.* [Paris 1902] IV p. 181 sgg.

(2) Tocco, *Del Parmenide* ecc. p. 430.

della mimesi, a cui pare che inclini negli ultimi dialoghi, o con quello delle idee-numeri; è problema che abbandono volentieri a chi abbia in proposito una competenza maggiore della mia.

In questo scopo non confessato, ma chiaro abbastanza, è da scorgere senza dubbio la connessione tra la prima e la seconda parte del dialogo e la sua unità. Che poi esso, interpretato così, s'interrompa senza una conclusione positiva, è, mi pare, perfettamente comprensibile. La conclusione non avrebbe potuto esserne se non questa: « che l'uno come lo *intendevano* gli Eleatici, vale a dire sequestrato da qualunque altro concetto, non si può neanche pensare » e che perciò a questo concetto dell'uno se ne dovesse sostituire un altro, che lo presentasse come non chiuso in se stesso, ma lo rendesse pensabile ed accennasse ai molti « coi quali è in necessaria relazione » (1); o, giusta ciò che dirà Socrate nel 'Filebo': che « l'impossibilità di considerare checchè sia come uno senza vederlo immediatamente e necessariamente come multiplo è come un'affezione incurabile, come il segno nativo ed indelebile del nostro pensiero logico » (2). Platone poteva manodurre il vecchio filosofo fin sulla soglia della teorica delle idee; poteva fargliene presagire la realizzazione in un avvenire ideale e per opera d'un uomo superiore a sè stesso ed a Socrate, ma non poteva spingerlo oltre. Ciò sarebbe stato non solo contrario al proposito immediato della dimostrazione parmenidea, ma, quel che più monta, contrario al carattere storico dell'Eleate, al quale Platone avrebbe imposto un vero suicidio, perdendo così tutto il vantaggio di questa finzione artisticamente elaborata d'un Parménide amico delle forme.

Ma a chi risalgono le aporie, le difficoltà, contro la teorica delle idee, formulate così crudamente da Parménide in risposta a Socrate? L'Apelt, accogliendo l'opinione dello Stallbaum, risponde: ai Megarici (3); il

(1) Tocco, l. cit. p. 429.
(2) Diès in *Notice* cit. p. 28.
(3) *Einleitung* alla vers. ted. del 'Parménide' (Leipzig 1922) p. 23 sgg.

Tocco invece, e con ragioni che non mi paiono di poco peso, oppugnando questa opinione, ritiene che all'infuori di quella del terzo uomo, di cui si conosce l'autore, le altre dovessero metter capo al Aristotele, il quale, come è noto, si staccò dal maestro anche prima della costui morte; e questa congettura (1), che indipendentemente da lui e dopo altri dotti fu ripresentata dal Ritchie (2), è senza dubbio seducente; e dall'uno e dall'altro di questi due studiosi fu corroborata con indizî tutt'altro che privi di valore. Certo l'introduzione, in questo dialogo d'un giovane di nome Aristotele può essere un fatto puramente accidentale; ma, insomma, potrebbe anche essere intenzionale; e non mi pare che abbia torto il Ritchie di porre in particolar rilievo le parole che Parménide rivolge a Socrate: Io notai l'imperfezione della vostra dialettica sentendovi ragionare ier l'altro qui con questo nostro Aristotele (p. 135 d).

Dal punto di vista letterario e filosofico il 'Parménide' è il presupposto della trilogia formata dal 'Teeteto', dal 'Sofista' e dal 'Politico, ma un presupposto che cronologicamente si distacca, com'era nell'intento dell'autore, di un lungo intervallo da quei tre dialoghi, e che Platone, soltanto attraverso un'abile e complicata, ma non abbastanza verosimile finzione (3), è riuscito a colmare per accostarlo a quei dialoghi con cui è idealmente connesso. Se il fatto a cui si accenna è storico o no, se Socrate ebbe in realtà modo di cono-

---

(1) Vedila esposta in *Ricerche plat.* p. 101 sgg. e riaffermata nello studio *Del Parmenide* ecc. p. 426 sg.

(2) Nel già cit. lavoro p. 173 sgg.

(3) « Un seguito di circostanze è raccontato da Céfalo per spiegare come nacque in lui il desiderio di udire ⟨la conversazione tra Socrate, Zenone e Parménide⟩, e di andare a trovare Antifonte. Platone appare ansioso di respingere l'avvenimento quanto più è possibile nel passato per giustificare d'aver messo Socrate personalmente in comunicazione con Parménide. » (Grote, l. cit. p. 264 n. a). E certo, come osserva il Diès (p. 126 c, n. 1), « le but est de rendre la fiction vraisemblable, mais sans qu'elle cesse d'être sentie et goutée comme fiction. »

scere e avvicinare Parménide, è un punto controverso tra' dotti, che può solo, ed anche fino ad un certo segno, interessare gli storici della filosofia, ma è indifferente per l'intelligenza del dialogo (1).

La discussione, come in altri casi, si svolge in forma d'un dramma preceduto da un doppio prologo, e separato da un intermezzo. Il doppio prologo è costituito dal racconto di Céfalo e dal preambolo esplicativo di Antifonte; il primo atto, dalla disputa tra Zenone e Socrate; il secondo, da quella tra Socrate e Parménide; l'intermezzo, dall'entrata in scena del coro degli uditori, che si affollano intorno al maestro per pregarlo insistentemente di dare il saggio a cui ha accennato, contribuendo così a mettere in rilievo l'imponente figura dell'Eleate; e l'ultimo atto dalla lunga esposizione del protagonista.

Tra gl'interlocutori parrebbe da principio che il più importante dopo Parménide fosse Zenone. Difatti i presenti non sono lì se non per udire la lettura dei suoi argomenti, che per gli Ateniesi costituivano una ghiotta primizia non solo per il contenuto, ma anche per la forma. Senonchè l'intervento di Socrate muta d'un tratto la situazione. La sua critica alla prima ipotesi del primo argomento abbassa di colpo la statura di Zenone, mentre agli occhi di costui medesimo ingrandisce quella di Socrate, il quale diviene anche più interessante quando, di fronte a Parménide, si pone come un convinto assertore della teorica delle idee. Dopo ciò il Palamede eleatico, come nel 'Fedro' (p. 261 d) è chiamato Zenone, si confonde con gli altri uditori, coi quali riprende il suo modesto posto di discepolo; e se alcuni interpreti antichi e moderni hanno creduto di poter vedere nel 'Parménide' uno spunto polemico diretto specialmente contro di lui, il modo con cui Platone lo dipinge in questo episodio parrebbe dar loro ragione. Alla dialettica di Zenone

(1) Quasi certamente l'incontro di Socrate con Parménide non è che una finzione letteraria, e i particolari di cui Platone lo circonda, come gli accenni ad esso, che occorrono nel 'Teeteto' (p. 183 e, 184 a) e nel 'Sofista' (p. 217 c), non sono che pennellate aggiunte per dare appunto al quadro un carattere storico.

si connetteva intimamente la battagliera scuola Megarica; e pure ammettendo che certe critiche alla teorica delle idee risalgano ad Aristotele, non si può, credo, negare che i Megarici, come dimostra l'esempio di Polísseno, non dovessero essere estranei ad un movimento filosofico ostile a Platone.

Degli altri personaggi, che figurano nel dialogo, Céfalo, da non confondere col padre dell'oratore Lisia, che non era clazomenio, ma siracusano; più che un filosofo è l'uomo colto, curioso dei problemi filosofici, come tanti a quei tempi, che ad un circolo di persone, più o men colte al pari di lui, ripete il racconto, che egli aveva udito da Antifonte e questi a sua volta appreso dalla voce di Pitodoro d'Isóloco (1). Quelli che da Clazómene avevano accompagnato Céfalo ad Atene, desiderosi di sentire il racconto d'una così interessante conversazione, sono da lui presentati per dei veri filosofi, e perciò probabilmente si possono considerare come « i delegati simbolici » del pensiero ionico contemporaneo. Di Pitodoro sappiamo dall' ' Alcibiade ' (p. 119 a) che insieme con Callia di Callíade aveva seguito gl'insegnamenti di Zenone, da lui compensato con cento mine; e qui figura come un mece-

---

(1) « Nous aurons, deux fois en tout, une fois pour introduire le prologue, une fois dans l'entr-acte, la formule complète de ce discours doublement indirect: ἔφη δὲ δὴ ὁ Ἀντιφῶν λέγειν τὸν Πυθόδωρον ὅτι... (127 a)... ἔφη ὁ Ἀντιφῶν φάναι τὸν Πυθόδωρον αὐτόν τε δεῖσθαι τοῦ Παρμενίδου ... (136 e). Sous ce couvert, la narration sera faite en simple discours indirect, comme si Antiphon nous la faisait: ἔφη ὁ Πυθόδωρος... formule qui s'abrégera couramment en sous-entendant ce ' Pythodorus dixit ': ναί, φάναι τὸν Ζήνωνα, ou, plus simplement encore, ναί, φάναι... Le discours indirect disparaîtra totalement, à certains endroits, devant la narration immédiate: ἔφη ὁ Παρμενίδης (134 a)... πάνυ γ', ἔφη (131 b, 135 e, 136 a-b). Enfin sous le couvert d'un φάναι initial, la grande argumentation sur l'Un ne sera plus, d'un bout à l'autre, qu'un dialogue direct: τί δή; — ναί. — πάνυ γε. Ainsi le but de cette narration ' à cascades ' a été de produire sur nous une impression initiale, habilement renouvelée aux endroits propices: l'impression du passé lointain... Mais, des formules compliquées qui furent nécessaires pour créer cette impression, Platon se dégage aussitôt l'effet produit. La façon dont le *Parménide* progressivement les allège et finalement les oublie nous prépare à comprendre les déclarations que nous lirons au prologue du *Théétète.* » (DIÈS in cit. *Notice* p. 6 sg.)

nate dei due filosofi, che aveva ospitalmente accolti nella propria casa (1). Adimanto, Glaucone e Antifonte sono i fratelli di Platone, il quale, come ha reso immortali i due primi nelle discussioni della 'Repubblica', così non ha mancato di sodisfare ad un suo debito d'affetto verso il terzo, per quanto questi ben presto avesse abbandonato gli studî filosofici per dedicarsi alle tradizioni sportive del nobile avo paterno. Del giovanissimo Aristotele si nota che fu più tardi uno dei Trenta, ciò che basta per identificarlo storicamente. Ma questo personaggio assume un interesse speciale per chi non è alieno dal vedere in lui una coperta designazione dello Stagirita.

---

(1) Che sia quel Pitodoro a cui accennano Senofonte (*Ellen.* II 3, 1) e Aristotele (*Costit. d'Atene* XXIX 1)?

"PARMENIDE"[1]

CEFALO.

I. — Poichè di casa, da Clazómene, giungemmo ad Atene, St. III
sul mercato c'incontrammo in Adimanto e Glaucone; p. 126
e Adimanto, strettami la mano: Benvenuto, Céfalo, disse; e se hai bisogno qui di qualcosa che dipenda da noi, diccelo.

Ma sì, risposi io, son qui proprio per questo, per chiedervi un favore.

Di' pure, riprese, ciò che desideri.

Ed io dissi: quel vostro fratello uterino come si b
chiamava? Non me ne ricordo. Era suppergiù un ragazzo, quando l'altra volta venni qui da Clazómene; ed è già gran tempo da allora. Il padre, se non erro, aveva nome Pirilampe.

Preciso, disse.

Ed egli come?

Antifonte; ma a che soprattutto codesta domanda?

Questi qui, diss'io, son miei concittadini, de' veri filosofi; hanno sentito dire che quest'Antifonte ebbe modo d'essere in frequenti rapporti con un tal Pitodoro, amico di Zenone; e i discorsi, che un giorno furon c
tenuti tra Socrate, Zenone e Parménide, per averli sentiti spesso da Pitodoro, li sa a mente.

È vero, disse.

(1) Dal testo di Burnet, t. II (Oxford, 1910).

Ebbene, ripresi, son proprio codesti discorsi che desideriamo di udire per filo e per segno.

Ma non è difficile, disse. Da giovane infatti se li rimuginò ben bene, poichè ora sull'esempio dell'avo, suo omonimo, s'occupa soprattutto di cavalli (1). Ma se occorre, andiamo da lui. Or ora difatti egli di qui s'è diretto a casa; ed abita qui presso, a Mélite (2).

127 Detto così, ci avviammo, e trovammo Antifonte in casa, che dava ad un magnano un morso da racconciare. Poichè se ne fu sbrigato, i fratelli gli dissero la ragione per la quale eravamo lì, ed egli si rammentò d'avermi conosciuto in un mio viaggio precedente, e mi accolse con molta cordialità; senonchè, quando lo pregammo di riferirci quei discorsi, dapprima tentò di schermirsene — era, diceva, un'impresa molto ardua — ma dopo finì per esporceli.

Disse dunque Antifonte che Pitodoro raccontava
b come un tempo, in occasione delle Grandi Panatenee (3), fossero arrivati Zenone e Parménide, e Parménide fosse già d'età assai avanzata e canuto molto, ma di bella e nobile presenza, in su' sessantacinque anni; mentre Zenone, che s'accostava allora a' quaranta, era d'alta statura e d'aspetto leggiadro, e si buccinava fosse stato l'amato di Parménide. E diceva che alloggias-
c sero da Pitodoro fuori le mura nel Ceramico (4), e lì

---

(1) Questo particolare un po' ironico, — nota lo Stallbaum (*Prolegg.* p. 307) — serve forse a garentire l'esattezza dell'esposizione, perchè Antifonte, oramai alieno dagli studî filosofici, non poteva avere alcun interesse d'alterare comunque il racconto.

(2) Mélite era un sobborgo d'Atene.

(3) Le Panatenee — la più antica e solenne festa ateniese in onore di Atena poliade, ' protettrice della città ', che ricordava la fusione dei demi attici in uno Stato — si distinguevano in Piccole e Grandi; le prime ricorrenti ogni anno, le seconde ogni terzo anno di ciascuna olimpiade, verso la fine del mese ecatombeone, corrispondente alla seconda metà di luglio e alla prima di agosto. Com'è naturale, le Grandi Panatenee soprattutto richiamavano nella metropoli un gran numero di forestieri, e davano agli autori l'occasione di far conoscere e diffondere i loro nuovi scritti.

(4) Il Ceramico, ' mercato de' vasai ' o ' delle stoviglie ', a nord-ovest dell'Acropoli, era un quartiere o una vasta e bella piazza d'Atene, diviso in due dalle mura della città e di cui una parte dal 491 a. C. in poi fu riservata alla sepoltura de' morti in guerra.

fosse anche venuto Socrate con altri molti, desiderosi d'ascoltar <la lettura> degli scritti di Zenone, da que' due portati allora per la prima volta <in Atene>; e Socrate fosse allora molto giovane. Zenone stesso dunque, <egli riferiva>, ne dava loro lettura, mentre Parménide si trovava d'essere tuttora fuori di casa; e rimaneva ancora poco da leggerne, quando Pitodoro diceva d'esser rientrati e lui stesso e Parménide con d
lui e Aristotele, quello che fu poi de' Trenta, e aver sentito appena un po' di quegli scritti, non lui, beninteso, che anche in precedenza li aveva uditi da Zenone.

II. — Socrate dunque, sentita quella lettura, aver pregato che si leggesse di nuovo la prima ipotesi del primo argomento; e, quando si fu letta: Che vuoi dire con ciò, Zenone?, avergli domandato. Che, se molti sono gli enti, ne segue di necessità che essi sieno e simili c
e dissimili e che questo appunto è impossibile? Perchè nè i dissimili simili, nè i simili possono esser dissimili? Non è questo forse che vuoi dire?

Questo proprio, aver risposto Zenone.

Se, dunque, è impossibile che i dissimili sieno simili e i simili dissimili, è anche impossibile che <gli enti> sieno molti; chè, se fossero molti, accadrebbe loro l'impossibile. È questo forse a cui mirano le tue argomentazioni: a sostenere unicamente, contro il modo comune d'esprimersi, l'inesistenza dei molti? E di questo precisamente credi tu che sia prova ciascuna delle tue argomentazioni? Sicchè ritieni anche d'addurre tante prove, quanti sono i ragionamenti da te scritti, che la pluralità non è? Dici così, o io non t'ho capito bene? 128

No, no, aver detto Zenone; anzi hai capito benissimo tutto il mio scritto a che mira.

Capisco, Parménide, aver ripreso Socrate, che questo Zenone qui vuole assicurarsi il monopolio non solo della tua amicizia, ma anche quello della tua opera (1).

---

(1) « L'éléatisme de Parménide accaparé par l'éristique de Zénon, voilà le bloc que Platon veut dissocier. Aussi Socrate commence-t-il par forcer Zénon à l'aveu que son rôle, dans l'éléatisme, fut un rôle tout subalterne et, son livre, une œuvre passagère. » (DIÈS)

In sostanza egli ha scritto lo stesso che hai scritto tu;
ma, presentandolo in altra forma, vuol darci ad intendere di dire alcunchè di diverso. Tu difatti nel tuo
b poema (1) affermi che il tutto è uno, e di ciò adduci delle prove belle e buone; mentre questi, dal canto suo, afferma che la pluralità non è; e prove anch'egli ne adduce moltissime e gravissime. Se l'uno afferma l'unità, e l'altro nega la pluralità, e ciascuno s'esprime in guisa da parere di non aver detto suppergiù nulla di simile, pur dicendo lo stesso; i vostri discorsi hanno l'aria di voler passare al disopra delle nostre teste.

Sì, Socrate, aver detto Zenone. Tu però non hai perfettamente inteso lo scopo vero del mio libro, quan-
c tunque certo, come i cani della Laconia (2), tu segua assai bene la traccia delle mie parole. Ma, in primo luogo, ti sfugge questo: che il mio scritto non presume tanto, da essere scritto con quel proposito che tu dici, e voler nascondere alla gente <il fine a cui mira>, come se perseguisse qualcosa di grande. Senonchè tu ne hai colto uno de' risultati accessorî; ma la verità è che questi miei scritti sono un rincalzo alla tesi di Parménide contro quelli che tentano di volgerla in
d burla, <obiettando> che, se l'uno è, il ragionamento incappa in molte conseguenze ridicole e contrarie anche alla tesi medesima. Orbene, questo mio scritto batte in breccia coloro i quali affermano <che> i molti <sono>, ripagandoli della stessa moneta e con usura, perchè vuol chiarire questo: che la loro ipotesi: se la pluralità è, incapperebbe in conseguenze ben più ridicole che quella dell'unità dell'essere, ove uno la esamini a fondo. Per questo desiderio di battagliare esso fu scritto da me quand'ero giovane; e, scritto, mi venne rubato da un tale; cosicchè non mi fu neppur possibile di deliberare se fosse o no da met-
e tere in luce. Questo, dunque, Socrate, t'è sfuggito: tu credi che quello scritto non sia stato dettato dall'im-

---

(1) Περὶ φύσεως 'Sulla natura'.

(2) I cani della Laconia erano famosi per il loro fiuto come per la loro velocità.

peto battagliero d'un giovane, ma dalla brama ambiziosa d'un uomo maturo. Poichè nel resto, come ho già detto, tu non ti sei apposto male.

III. — Ma, aver detto Socrate, accetto codesta spiegazione, e ritengo che sia come affermi. Dimmi però questo: non credi tu che ci sia di per sè una certa forma di somiglianza, ed a questa ancora un'altra contraria, di dissomiglianza; e che di queste, che son 129
due, partecipiamo e io e tu e le altre cose a cui diamo nome di molte? e che le cose, le quali partecipano della somiglianza, per questa, e tanto quanto ne partecipano, divengano simili; e quelle che <partecipano> della dissomiglianza, dissimili; e quelle che dell'una e dell'altra, l'uno e l'altro? E se anche tutte le cose partecipano dell'una e dell'altra, quantunque contrarie, e col partecipare d'entrambe sono e simili e dissimili con se b
stesse, che meraviglia? Se, viceversa, uno dimostrasse che i simili in sè divengano dissimili e i dissimili simili, questo sarebbe, credo, un prodigio; ma se dimostra che cose partecipanti di questi due <del simile e del dissimile>, diventino affette dell'uno e dell'altro carattere, quanto a me, Zenone, non ci vedo nulla di straordinario; e nemmeno, certo, s'e' dimostra che tutti gli enti sono uno perchè partecipano dell'unità, e questi stessi, molti perchè a loro volta partecipano della pluralità. Ma se ciò che in sè è uno, questo stesso lo dimostrerà multiplo, e il multiplo, invece, uno; c
questo, sì, lo ammirerò davvero. E così d'ogni altra cosa: se i generi stessi e le forme in sè chiarisse soggette a queste passioni contrarie, meriterebbe d'essere ammirato. Ma ove di me, <poniamo>, qualcuno dimostrerà che sono uno e molti, che meraviglia, se egli, quando voglia chiarire che sono molti, dice che altro è il mio lato destro, altro il sinistro; altro l'anteriore, altro il posteriore; e così del disopra e del disotto — partecipo difatti, credo, della pluralità — e quando, invece, voglia dimostrare che sono uno, dirà che di sette, che noi siamo, uno sono io, parte- d
cipando anche dell'uno; di guisa che chiarisce vera

e l'una asserzione e l'altra. Se perciò qualcuno si prova
a dimostrare che siffatti oggetti, <quali> pietre, legni
e simili, sieno lo stesso molti ed uno; noi diremo
ch'egli dimostra che qualcosa sia molti ed uno, non
già che l'uno sia molti e i molti uno; e <non ri-
conosceremo> neppure ch'egli enuncî nulla di ammira-
bile, ma ciò che tutti possiamo ammettere (1). Se
però, ciò che or ora dicevo, uno dapprima distingua
nettamente le forme di per sè, quali la somiglianza e
e la dissomiglianza, la pluralità e l'unità, la quiete e il
moto, e tutte le altre dello stesso genere; e poi faccia
vedere che queste tra sè medesime possono commi-
schiarsi e distinguersi; io per me, diceva, lo ammirerei
non so dirti quanto, o Zenone. Codeste tue argomenta-
zioni io le credo svolte con gran vigore; tuttavia, come
dico, ammirerei molto di più, se uno queste medesime
difficoltà che s'intrecciano in mille guise nelle forme
130 stesse; come le avete additate negli oggetti visibili,
così anche sapesse spiegarle in quelli che si attingono
soltanto col ragionamento (2).

IV. — Mentre Socrate così parlava, Pitodoro diceva (3)
d'aspettarsi ad ogni parola di veder montare in collera
Parménide e Zenone; ma quelli invece averlo seguito
con molta attenzione e spesso, guardandosi l'un l'altro,
aver sorriso, come ammirati di Socrate; e questo,
quand'egli finì di parlare, avergli attestato anche Par-
ménide, dicendogli: Socrate, quanto sei degno d'am-
b mirazione per questo tuo impetuoso ardore nel ragio-
nare! E dimmi: hai tu stesso distinto, così come dici,
da una parte certe forme in sè e da un'altra le cose
che ne partecipano? E pare a te che ci sia una somi-

---

(1) Cfr. 'Sofista' p. 251 a sg., 'Filebo' p. 14 e.

(2) « Di qui si lascia intendere che il 'Parménide' è da anteporre al 'Sofista', poichè la teorica della comunanza dei generi (κοινωνία τῶν γενῶν), che è propugnata nel 'Sofista' p. 252 a sgg., qui è annunciata come una teorica che è da attendersi. » (Apelt)

(3) A rigore, invece di: Pitodoro diceva, avrebbe dovuto dire: Antifonte diceva che Pitodoro aveva detto; perchè è sempre Antifonte colui di cui Céfalo ripete il racconto. Ma vedi 'Argomento' p. 18.

glianza di per sè, indipendentemente dalla somiglianza che noi abbiamo, e altresì l'uno e i molti e tutte quelle cose che testè hai udite da Zenone?

A me almeno sì, aver detto Socrate.

Ed anche per queste altre cose, aver ripreso Parménide: <poni tu>, per esempio, una qualche forma di per sè del giusto e del bello e del buono e parimenti d'ogni altra determinazione siffatta?

Sì, aver risposto.

Ed ancora, una forma dell'uomo, indipendente- c
mente da noi e da quelli tutti quali noi siamo, una forma in sè dell'uomo o del fuoco o dell'acqua?

Di queste, Parménide, aver risposto Socrate, spesso sono stato in dubbio se convenisse affermarlo come di quelle, o no.

Ed anche, Socrate, di queste altre cose, le quali parrebbero perfino ridicole, come capello, fango, sudiciume o altro di più spregiato ed abietto, dubiti se anche di ciascuna di queste s'abbia a dire che esista, o no, una forma distinta, che sia a sua volta altra cosa da
quelle che cadono sotto le nostre mani? d

Oh! no, aver risposto Socrate; ma queste, come le vediamo, tali anche sono. Credere che di esse ci sia una qualche forma, sarebbe, temo, troppo assurdo. Eppure talvolta anche mi assillò il pensiero che lo stesso fosse d'ogni cosa; poi, quando mi ci fermo, me ne allontano di corsa, per paura di cadere e perdermi in un abisso di ciance. Comunque, arrivato a quelle cose, a cui or ora riconoscevamo delle forme, di queste mi occupo e intorno a queste medito (1).

Perchè, Socrate, sei tuttora giovane, aver detto e
Parménide; e la filosofia non t'ha afferrato ancora, come t'afferrerà, a parer mio, allorchè non disprezzerai

---

(1) « Uno sguardo sugli scritti di Platone nella loro verosimile successione cronologica lascia subito riconoscere, che a credere nel mondo delle idee i primi incitamenti li ebbe dal lato dell'etica. Le ricerche sull'essenza del giusto, del bello, del bene furono difatti quelle che, come si accenna in ciò che immediatamente precede (p. 130 b), gli schiusero la via al regno delle idee. Per ciò che si riferisce al mondo materiale, fu certo piuttosto la semplice conseguenza logica, che l'immediata considerazione della realtà,

nessuna di codeste cose. Ora hai ancora riguardo alle opinioni degli uomini, colpa della tua età.

V. — Ebbene, dimmi questo: pare a te, come affermi, che ci sieno certe forme, di cui partecipando, queste altre cose di qui ne assumano il nome, come, parte-
131 cipando di somiglianza, diventano simili; di grandezza, grandi; di bellezza e di giustizia, giuste e belle?

Senza dubbio, aver risposto Socrate.

Ora, tutto ciò che partecipa, non partecipa forse o dell'intera forma o d'una parte? O potrebbe esserci qualche altra partecipazione al difuori di queste?

E come potrebbe?, disse.

E ti par egli che l'intera forma, pur essendo una, sia in ciascuno de' molti obietti, o come?

E che cosa, aver detto Socrate, glielo impedisce, o Parménide, [d'essere una]?

b Sicchè, pure essendo una e identica, starà intera ad un tempo in molti obietti separati, e così essa stessa sarebbe separata da se stessa.

Ma no, aver replicato Socrate; se come il giorno, pure essendo uno e identico, è ad un tempo in tanti luoghi, e non per questo esso stesso non è punto più separato da sè; se così anche, <voglio dire>, ciascuna delle forme fosse una e identica in tutte le cose ad un tempo.

E quello: Bel modo, Socrate, per porre in molti luoghi ad un tempo un'unica identica cosa! Gli è come se, avendo coperto molti individui con un velo, tu dicessi che quest'unico velo è tutto intero su molti. O non credi tu di dire qualcosa di simile?

c Può darsi, aver risposto.

Forse che dunque su ciascun individuo starebbe l'intero velo, o parte di esso su uno e parte su un altro?

---

quella che gli diè modo di ammettere, anche in questo campo, delle idee. E senza dubbio dovè costargli uno sforzo tutt'altro che piccolo il riportare ad esemplari divini le cose più umili e ripugnanti del mondo sensibile. Che il suo punto di vista a questo proposito abbia avuto parecchie oscillazioni e cangiamenti, risulta anche da talune testimonianze d'Aristotele (*Met.* I 991^b 6. XII 1070^a 13 sgg.). » (Apelt)

Parte.

Divisibili dunque, aver detto, sono, Socrate, le forme stesse; e gli obietti, che ne partecipano, parteciperebbero d'una parte, e non più in ciascuno sarebbe tutta <l'idea>, ma una parte <soltanto> in ciascuno.

Così almeno pare.

Ebbene, vorrai tu, Socrate, dire che l'unità della forma ci si divida veramente in parti, senza per altro cessare d'essere unità?

In nessun modo, aver risposto.

Guarda infatti, aver soggiunto Parménide: se la grandezza in sè tu la dividerai in parti, e ciascuno dei d
molti obietti grandi sarà grande per una parte di grandezza più piccola della grandezza in sè; non parrà questo un assurdo?

Senza dubbio, disse.

E che? Ciascuno obietto il quale abbia ricevuto una parte dell'eguale, per questa, che è minore dell'eguale in sè, quello che l'abbia sarà eguale a qualsiasi altro?

Impossibile.

Ma, <poniamo>, uno di noi avrà una parte della piccolezza; di questa medesima come d'una parte di se stessa, la piccolezza sarà più grande; e così la piccolezza stessa sarà più grande. Invece quello, a cui è e
aggiunta la parte tolta, questo sarà più piccolo, non già più grande di prima.

Ma ciò non può essere, aver risposto Socrate.

Dunque, Socrate, aver ripreso Parménide, in che modo le altre cose ti parteciperanno delle forme, se non possono parteciparne nè per parti nè per intero?

Per Zeus, aver detto Socrate, non mi pare davvero facile l'indicare codesto modo.

E che poi? Di quest'altro <problema> che cosa ti pare?

E quale?

Io credo che tu creda esserci una forma unica, per 132
questo motivo: quando molti oggetti ti paiono grandi, probabilmente, poichè li abbracci in un solo sguardo, ti pare che un'unica e identica idea sia su tutti loro, e per ciò ritieni che il grande sia uno.

Dici la verità, aver risposto.

E poi, del grande in sè e delle altre cose grandi, ove tu nella tua anima le abbracci tutte con uno sguardo allo stesso modo; non t'apparirà forse, daccapo, un <altro> grande, per il quale tutte queste cose paiono necessariamente esser grandi?

È ovvio.

Ecco dunque apparirti un'altra forma di grandezza, oltre quella grandezza in sè e le cose che ne partecipano; e su esse tutte, daccapo, un'altra grandezza per cui tutte queste saranno grandi; e così ciascuna forma non ti riuscirà più unica, ma infinita di numero (1).

VI. — Salvo che, Parménide, aver detto Socrate, ciascuna di queste forme non sia che pensiero e non le si addica di prodursi altrove che nelle menti. Così difatti ciascuna forma conserverebbe la sua unità, e non andrebbe soggetta a quelle affezioni che or ora si dicevano.

O che dunque?, aver detto Parménide. Ciascun pensiero è uno, ma pensiero di nulla?

Ma gli è impossibile, aver risposto Socrate.

Ma <sarà pensiero> di qualche cosa?

Sì.

Che è, o non è?

Che è.

Non forse di qualcosa d'uno, che codesto pensiero pensi come soprastante a tutti quegli obietti, una loro unica idea?

Sì.

E non sarà poi forma questo che è pensato come uno, sempre identico su tutti quegli obietti?

Anche questo sembra necessario.

E che poi?, aver detto Parménide; se affermi che le altre cose necessariamente partecipano delle forme, non ti pare egualmente necessario che o tutto consti di pensieri e tutto pensi, o tutto, pur essendo pensiero, sia incapace di pensare?

---

(1) È l'argomento del terzo uomo, su cui cfr. p. 4 sg.

Ma neppur questo, aver risposto Socrate, ha senso. Senonchè, Parménide, a me almeno pare che la vada soprattutto così: che codeste forme stieno come esem- d
plari nella natura; e gli altri obietti somiglino loro e ne sieno copie; e questa partecipazione delle altre cose alle forme non consista in altro che nell'esserne delle immagini.

Se dunque, disse, una qualche cosa somiglia alla forma, è mai possibile che quella forma non somigli a ciò che ne è l'immagine, fin dove appunto questa è fatta a somiglianza di essa? O c'è verso che il simile non sia simile al simile?

Oh! no.

E il simile col simile non deve forse necessaris-
simamente partecipare di alcunchè d'unico, identico e
<per entrambi>?

Necessariamente.

E quello, di cui i simili partecipando sieno simili, non sarà forse la forma in sè?

Sicuro.

Non è pertanto possibile che qualcosa sia simile alla forma, e nemmeno <che> la forma <sia simile> ad altro; se no, al di là della forma comparirà sempre un'altra forma; e, ove questa sia simile a qualcosa,
un'altra daccapo, e non mai cesserà di venir sempre 133
fuori una forma nuova, quando la forma diventi simile a ciò che ne partecipa (1).

Dici cosa verissima.

Cosicchè non per via di somiglianza gli altri obietti partecipano delle forme, ma bisogna cercare qualche altra cosa per via di cui partecipino.

Naturalmente.

Vedi dunque, Socrate, aver detto Parménide, quanto grande sia la difficoltà <a cui si va incontro>, ove uno definisca <i concetti> come forme esistenti di per sè?

Purtroppo.

---

(1) E qui di nuovo lo stesso argomento del terzo uomo.

Eppure, aver soggiunto, sii ben persuaso che non ancora tocchi, sto per dire, con mano a che sorta di
b difficoltà si va incontro se, definendo ciascuna delle cose che sono, <per ciascuna> sempre porrai una forma unica.

E quali sono?, aver chiesto.

Delle molte, aver risposto, la più grave di tutte è questa: se uno asserisca che non s'addice loro nemmeno d'esser conosciute, posto che le forme sieno quali noi affermiamo dover essere; a chi dicesse questo nessuno potrebbe dimostrare che s'inganna, ove l'obiettante (1) non sia per avventura pratico di molte cose e d'un ingegno tutt'altro che ottuso, e non voglia tener dietro a chi tenta quella dimostrazione con argomenti molti
c e desunti da lontani principî; ma ben difficile a lasciarsi convincere sarebbe chi pretende ad ogni costo che le forme sono inconoscibili.

E perchè, Parménide?, aver chiesto Socrate.

Perchè, Socrate, io credo che e tu e chiunque altro pone che di ciascuna cosa ci sia una qualche essenza che stia da sè, converrà in primo luogo che nessuna di esse sia in noi.

E, difatti, come potrebbe ancora essere di per sè?, aver detto Socrate.

E Parménide: Dici benissimo. Cosicchè anche tutte le idee, che reciprocamente sono quelle che sono, esse rispetto a se stesse hanno la loro essenza, non già rispetto
d a quelle che presso di noi sieno o copie o comunque le si vogliano definire, e a cui noi, che ne partecipiamo, diamo de' nomi rispettivamente derivati da quelle <idee>. E queste cose, che son presso noi omonime di quelle, sono a loro volta rispetto a se stesse, ma non rispetto alle forme, e si riferiscono a se stesse e non già a quelle, quante daccapo pigliano così nome <da esse>.

Come dici?, aver chiesto Socrate.

Per esempio, aver risposto Parménide, se uno di

---

(1) L'obiettante è colui il quale nega che le forme o idee si possano conoscere. Cfr. p. 135 a sg.

noi è padrone o servo d'un altro, non è servo, certo, del padrone in sè, dell'essenza padrone, e neanche il padrone è padrone del servo in sè, dell'essenza servo; e ma, poichè è uomo, è servo e padrone d'un altro uomo. Viceversa, la padronanza in sè è quello che è della servitù in sè, e la servitù in sè è parimenti servitù della padronanza in sè; ma le cose che sono in noi non hanno il loro potere rispetto a quelle, e nemmen quelle rispetto a noi; ma — ed è questo che intendo dire — e quelle si riferiscono a se stesse e sono rispetto a se stesse, e le cose, che son presso di noi, sono del pari rispetto a se stesse. O non intendi ciò che dico? 134

Anzi, aver detto Socrate, intendo perfettamente.

VII. — Sicchè, aver ripreso Parménide, anche la scienza, quella che è scienza in sè, di quella che è verità, della verità in sè, sarà scienza?

Senza dubbio.

E, daccapo, ciascuna delle scienze nella sua essenza sarà scienza di ciascuno degli enti nella sua essenza? O no?

Sì.

E la scienza che è presso di noi non sarà invece scienza della verità che è presso di noi? E, daccapo, ciascuna delle scienze che son presso di noi, non si troverà d'essere scienza di ciascuna delle cose che son b presso di noi?

Per forza.

Ma però le forme in sè, come ammetti, nè noi le abbiamo nè è possibile che sieno presso di noi.

No, davvero.

I generi in sè, quello che essi singolarmente sono, saranno perciò, se mai, conosciuti dalla forma in sè della conoscenza?

Sì.

Che noi almeno non abbiamo.

No, di certo.

Da noi quindi non è conosciuta nessuna delle forme, poichè non partecipiamo della scienza in sè.

Pare di no.

Inconoscibile dunque è per noi anche ciò che è il
c bello in sè e il bene e tutte quelle cose che noi ammettiamo come idee che sieno di per sè.

Probabilmente (1).

E bada ora a quest'altra conseguenza, più terribile ancora.

O quale?

Se c'è un genere in sè della scienza, tu, credo, affermerai che esso è più perfetto che non sia la nostra scienza, e così del pari la bellezza e tutte le <altrettali> cose.

Sì.

Se pertanto c'è altri che partecipi della scienza in sè, non affermerai tu che nessuno più di Dio possegga questa scienza sovranamente perfetta?

Necessariamente.

Ma, daccapo, potrà Dio conoscere le cose che sono presso di noi perchè possiede questa scienza in sè?
d E perchè no?

Perchè, disse Parménide, ci siamo trovati d'accordo, Socrate, che nè quelle forme hanno rispetto alle cose che son presso di noi il potere che hanno, nè queste cose presso di noi rispetto a quelle forme; ma e le une e le altre <soltanto> rispetto a se stesse.

Su questo, difatti, ci siamo trovati d'accordo.

Se dunque in Dio c'è questa padronanza perfettissima e questa perfettissima scienza, nè la padronanza
e degli dei può mai padroneggiar noi, nè la loro scienza conoscer noi, e neppure qualcuna delle cose nostre; ma come noi non comandiamo loro col comando che è in poter nostro, e neppure conosciamo nulla del divino con la scienza nostra; così, daccapo, per la medesima ragione quelli nè sono padroni di noi nè conoscono i fatti umani, pure essendo iddii.

Ma, disse Socrate, che non sia poi troppo eccessiva questa conclusione, se uno priverà Dio del conoscere.

Eppure, Socrate, rispose Parménide, a queste dif-

---

(1) « Qui Socrate si sarebbe potuto aiutare con la teorica della reminiscenza. » (Apelt)

ficoltà e ad altre moltissime ancora vanno incontro 135
necessariamente le forme, se queste idee degli enti esistono, e se uno definirà ciascuna forma come qualcosa <che stia> da sè. Perciò chi ode rimane perplesso e dubita che o queste forme non esistano, o, al più, se esistono, è d'una necessità assoluta che restino inconoscibili alla natura umana; e chi ragioni così ha l'aria di dire qualcosa di grave; e, come testè dicevamo, è oltremodo difficile che si lasci persuadere. E sarà uomo d'intelletto affatto superiore chi potrà intendere che c'è di ciascuna cosa un qualche genere ed una essenza che sia essa di per sè (1); ma più degno b
d'ammirazione ancora chi troverà e potrà insegnare ad un altro tutte queste cose, dopo d'essersene <egli medesimo> fatto un concetto preciso.

Convengo con te, Parménide, rispose Socrate; giacchè dici proprio quel che io penso.

Ma, d'altra parte, disse Parménide, se qualcuno, Socrate, non concederà che ci sieno forme degli enti, per avere dinanzi agli occhi tutte queste difficoltà ed altre simili, e non porrà nemmeno che ci sia una qualche forma definita di ciascuna cosa; non avrà neppure un punto a cui volger la mente, quando non ammetta che l'idea di ciascuno degli enti sia sempre la stessa; e così c
annienterà del tutto la potenza della dialettica. Ecco dunque ciò che, a parer mio, tu hai avvertito anche meglio.

Dici la verità, aver risposto Socrate.

VIII. — Che farai dunque della filosofia? Dove ti volgerai se ignori queste cose?

Non credo davvero di vederlo, almeno così su due piedi.

Perchè, Socrate, avergli osservato Parménide, troppo presto, prima d'esserti esercitato, tu prendi a definire il bello, il giusto, il bene e ciascuna delle forme. A ciò d
riflettei anche ier l'altro (2), sentendoti ragionare qui

(1) Cfr. p. 133 b.

(2) Non era dunque la prima volta che Socrate vedeva Parménide.

con questo nostro Aristotele. Bello certamente e divino, sappilo bene, è lo slancio con cui ti sollevi ai ragionamenti. Ma raffrena te stesso ed esercitati piuttosto mediante quella disciplina che sembra inutile e dal volgo è detta schermaglia di ciance, finchè sei ancora giovane; se no, ti sfuggirà dalle mani il vero.

E quale, Parménide, è il modo di codesta ginnastica <mentale>?, aver chiesto Socrate.

Quello, disse, che hai udito da Zenone. Senonchè di questo anch'io mi son compiaciuto nel tuo discorso con lui: della <tua volontà> di non lasciare che l'in-
e dagine si sperda nelle cose visibili e intorno ad esse, ma rivolgerla agli obietti che soprattutto si apprendono col ragionamento e si ritengono forme.

E difatti mi pare, disse Socrate, che per quella via non sia punto difficile che gli enti possano apparire e simili e dissimili e soggetti a qualsiasi altra affezione.

Ed hai detto benissimo, ripigliò Parménide. Senonchè bisogna procedere ancora più oltre; non solo supponendo se ciascuna cosa è, esaminare le conseguenze risultanti da questa ipotesi, ma supporre altresì
136 che questa medesima cosa non sia, se vuoi esercitarti meglio.

Come dici?, aver chiesto Socrate.

Per esempio, disse Parménide, ove tu voglia <esercitarti> intorno all'ipotesi posta da Zenone: se i molti sieno, <ti bisogna esaminare> che conseguenze ne risulteranno così pe' molti in sè rispetto a se stessi ed all'uno, come per l'uno rispetto a sè ed ai molti. E, invece, se i molti non sono, daccapo esaminare che cosa ne risulterà per l'uno e pe' molti e rispetto a se stessi e reciprocamente tra
b loro. Viceversa, quando si ponga <come ipotesi> l'esistenza o la non esistenza della somiglianza, <esaminare> che conseguenze risulteranno da ciascuna delle due ipotesi e per gli obietti stessi supposti e per gli altri, così rispetto a se medesimi come reciprocamente tra loro. E lo stesso si dica del dissimile, del moto, della quiete, della generazione, della corruzione, nonchè

dell'essere e del non essere in sè. In una parola, circa qualsiasi obietto tu ponga come essente o non essente o soggetto a qualsivoglia altra affezione, devi esaminare le conseguenze rispetto ad esso stesso e rispetto ad ognuno degli altri, qualunque tu scelga; e così c
del pari rispetto a molti e a tutti quanti insieme. E poi, daccapo, <prenderai ad esaminare> gli altri e rispetto a se stessi e rispetto a qualsiasi altra cosa via via tu preferisca, sia che ciò che supponevi lo abbia supposto come essente sia come non essente, se vuoi, con l'esserti esercitato compiutamente, discernere la verità a colpo sicuro.

Tu, Parménide, riprese Socrate, m'indichi una via oltremodo difficile, e non intendo gran fatto. Ma perchè non mostrarmela tu stesso, ponendo una qualche ipotesi, affinchè io intenda meglio?

È un grave compito, Socrate, aver detto Parmé- d
nide, quello che imponi ad un uomo della mia età.

Ma perchè <allora> non ce lo spieghi tu, Zenone?, aver chiesto Socrate.

E Zenone, raccontava <Antifonte>, sorridendo gli disse: Socrate, preghiamone lo stesso Parménide, chè non è, temo, cosa da nulla ciò che egli dice. O non vedi che sorta di compito imponi? Certo, se fossimo in parecchi, non sarebbe conveniente pregarnelo. Giacchè parlare di cosiffatti argomenti davanti ad un pubblico numeroso sarebbe inopportuno, specie per un uomo della sua età. Il pubblico infatti ignora che, senza avere esplorato così tutte le vie ed in ogni senso, è impossi- e
bile, imbattendosi nella verità, acquistarne l'intendimento. Ebbene, Parménide, io unisco le mie preghiere a quelle di Socrate, affinchè io pure a distanza di tempo ritorni ad essere uno dei tuoi uditori.

IX. — Come Zenone ebbe parlato così, Pitodoro, al dire d'Antifonte riferiva che non soltanto lui, ma anche Aristotele e gli altri avessero pregato Parménide di dare un saggio del metodo a cui aveva accennato e non rifiutar loro un simile favore. E Parménide dunque: È necessario, aver detto, obbedire. Eppure mi pare che

137 a me capiti il caso del cavallo d'Ibico (1), al quale, già provato in molte corse e già innanzi negli anni, nel momento d'essere aggiogato al carro per una <nuova> gara e, nella sua esperienza, trepido del futuro; il poeta, paragonando se stesso, dice che anch'egli, così vecchio, è spinto a forza sulla via d'amore. A questo ricordo anch'io sento una gran paura, come alla mia età io possa traversare a nuoto un tale e tanto pelago di argomentazioni. Tuttavia <eccomi qui>; bisogna pure esser compiacente, dacchè anche, come ha detto Zenone, siamo in famiglia. Donde dunque cominceremo? E che
b ipotesi porremo per prima? O volete, poichè è deciso che si giuochi questo giuoco laborioso, ch'io cominci da me e dalla mia propria ipotesi, l'ipotesi dell'uno in sè, <per vedere> tanto se è, quanto se non è, che conseguenze debbano risultarne?

Appunto, aver risposto Zenone.

Ebbene, aver chiesto Parménide, chi mi risponderà? Non forse il più giovane? Perchè divagherà il meno possibile e risponderà quel che più gli pare a proposito, mentre insieme la sua risposta mi permetterà un po' di riposo.

c Son qui io per questo, aver detto Aristotele; giacchè, Parménide, tu parli di me, parlando del più giovane. Dimanda dunque, ed io ti risponderò.

X. — E sta bene, aver ripreso Parménide. Se è uno, l'uno, è vero?, non può essere molti?

E come potrebbe?

E però non deve nè aver parte nè essere esso un intero.

O perchè?

Perchè, credo, la parte è parte d'intero.

Sì.

E che poi l'intero? L'intero non è forse quello di cui non manchi parte nessuna?

---

(1) Ibico, fiorito nel VI sec. a. C., nativo di Reggio, fu uno de' più illustri lirici del suo tempo. Il frammento, a cui allude Parménide, è il secondo nell'ed. de' *Lyrici Gr.* del Bergk.

Senza dubbio.

Nell'uno e nell'altro caso dunque l'uno si comporrebbe di parti, tanto se è un intero, quanto se ha delle parti.

Necessariamente.

Nell'un caso, dunque, e nell'altro l'uno sarebbe d
così molti, ma non uno.

È vero.

E tuttavia bisogna che sia non molti, ma uno.

Bisogna, certo.

Nè sarà quindi un intero nè avrà parti, se l'uno sarà uno.

No, di sicuro.

Se dunque non ha punto parti, non avrà nè principio nè fine nè mezzo, chè questi già sarebbero parti di esso.

Giustamente.

Eppure fine e principio sono limite d'ogni cosa.

Come no?

Sicchè l'uno è illimitato, se non ha nè principio nè fine.

Illimitato.

E quindi senza figura; giacchè non partecipa nè e
della figura rotonda nè della rettilinea.

E come?

Rotondo è, credo, quello i cui punti estremi dappertutto distano egualmente dal centro.

Sì.

E rettilineo quello il cui mezzo fa da schermo ad entrambi gli estremi (1).

Così è.

Sicchè l'uno avrebbe parti e sarebbe molti, ove partecipasse sia della figura rettilinea, sia della circolare.

Niun dubbio.

Non è dunque nè rettilineo nè circolare, dacchè 138
non ha neanche parti.

---

(1) L'Heindorf, rimandando alla definizione euclidea della linea retta, traduce: *rectum autem est id, cuius media pars extremae utrique ita obiacet, ut tegat quasi utramque et obumbret.*

Giustamente.

E certo, essendo tale, non sarà in nessun luogo; giacchè non sarà nè in altro nè in se stesso.

E perchè?

<Perchè> se fosse in altro, sarebbe, credo, tutt'intorno avviluppato da quello in cui fosse, e da più parti lo toccherebbe in più punti. Ora ciò che è uno, ciò che non ha parti, ciò che non partecipa di una figura circolare, non può avere codesta moltiplicità di contatti periferici.

Non può, certo.

Però, se fosse in se stesso, sarebbe anche avvilup-
b pato, non da altro, ma da se stesso, se è pur vero che è in se stesso; giacchè, che qualcosa sia in qualche altra che non l'avviluppi, è impossibile.

Impossibile, certo.

E però altro sarebbe ciò che avviluppa, altro ciò che è avviluppato; giacchè non potrà <come> intero avere questa simultaneità di passione e d'azione. E così l'uno non sarebbe più uno, ma due.

No, davvero.

Sicchè l'uno non è in nessun posto, non essendo nè in se stesso nè in altro.

Non è, difatti.

XI. — E guarda ora se, in tali condizioni, è possibile che stia fermo o si muova.

Ma perchè no?

Per questo che, movendosi, o si sposterebbe o si
c altererebbe, giacchè son questi i soli movimenti possibili.

Sì.

Ma, alterandosi da quello che è, l'uno non potrà, credo, esser più uno.

Non potrà certo.

Per lo meno, dunque, non si moverà per via d'alterazione.

Non pare.

Ma <si moverà> forse spostandosi?

Forse.

Però, se l'uno si spostasse, o si sposterebbe rotando in se stesso o passerebbe da un posto in un altro.

Necessariamente.

Ebbene, se rotasse, di necessità dovrebbe poggiare su un centro e avere le altre parti di sè moventisi intorno al centro. Ma quello a cui non s'addice d'avere d
nè centro nè parti, che possibilità ha mai di moversi in giro su un centro?

Nessuna.

Ma forse, mutando posto, diviene ora qui, ora là, e così si muove?

Se mai.

Però, credo, essere in alcunchè c'è parso per esso impossibile?

Sì.

E dunque divenirvi sarà anche più impossibile?

Non ne vedo il perchè.

Se qualcosa diviene in checchè sia, non è necessario che nè sia ancora in quello, mentre vi diviene, nè del tutto ancora fuori di quello, se già vi diviene?

Necessario.

Se, quindi, qualcos'altro patirà questo, può sol- e
tanto quello patirlo che abbia parti, perchè, mentre qualcosa di esso sarebbe già in quello, qualcosa ad un tempo ne sarebbe fuori. Ma ciò che non ha parti non può, credo, essere in niun modo tutto intero ad un tempo e dentro e fuori di qualcos'altro.

Vero.

E ciò che non ha parti nè si trova d'essere un intero, non è ancora più impossibile di molto che divenga dove che sia, non potendo divenirvi nè per parti nè per intero?

Pare.

Nè dunque, andando dove che sia e divenendo in 139
checchè sia, <l'uno> muta luogo, nè rotando nel medesimo posto nè alterandosi.

Sembrerebbe di no.

D'ogni movimento dunque l'uno è immobile.

Immobile.

Ma nondimeno noi affermiamo anche impossibile ch'esso sia in qualche cosa.

Lo affermiamo difatti.

Perciò non è neppur mai nello stesso posto.

E perchè?

Per ciò che sarebbe già in quello in cui è, nello stesso.

Senza dubbio.

Ma per esso non era possibile che fosse nè in se stesso nè in altro.

No, davvero.

b L'uno pertanto non è mai nello stesso posto.

Si direbbe di no.

Ma quello, che non è mai nello stesso posto, nè posa nè sta fermo.

Non può difatti.

L'uno dunque, a quanto pare, non è nè immobile nè mobile.

Così pare almeno.

E non sarà neanche identico nè ad un diverso <da sè> nè a se stesso, come, d'altronde, non potrebbe esser diverso nè da se stesso nè da un diverso <da sè>.

E perchè?

Se fosse diverso da sè, sarebbe, credo, diverso da uno e non sarebbe uno.

Vero.

E se invece identico ad un diverso <da sè>, sarebbe
c quest'altro e non sarebbe desso; di guisa che neppur così sarebbe quello che è, cioè uno, ma diverso dall'uno.

No, di certo.

Non sarà dunque nè identico ad un diverso <da sè>, nè diverso da se stesso.

Difatti.

Non sarà dunque diverso da un diverso, finchè sia uno; giacchè non s'addice a <ciò che è> uno d'esser diverso da checchè sia, ma a ciò solo <che è> diverso da un diverso, e a null'altro.

Giusto.

Per ciò dunque che è uno, non sarà diverso; o credi tu?

No, davvero.

Ma se non lo è per questo, non lo sarà per se stesso; e se non lo è per se stesso, non lo sarà nemmeno esso stesso. E poichè non è in nessun modo diverso, non d sarà diverso da nulla.

Giusto.

Ma però non sarà neppure identico a se stesso.

E perchè no?

<Perchè> quella, che è natura dell'uno, non è punto <natura> anche dell'identico.

E perchè?

Perchè, quando alcunchè divenga identico ad altro, non diviene uno.

Ma perchè poi?

Perchè, divenuto identico a molti, è necessità che divenga molti, ma non uno.

È vero.

Ma se l'uno e l'identico non differiscono punto, quando alcunchè divenisse identico, diverrebbe sempre uno; e, quando uno, identico.

Certamente.

Se, dunque, l'uno sarà identico a se stesso, non e sarà uno con se stesso; e così, pure essendo uno, non sarà uno. Ma questo è certo impossibile; impossibile pertanto è che l'uno sia o diverso da un diverso o identico a se stesso.

Impossibile.

E così l'uno non sarà diverso o identico nè rispetto a se stesso nè rispetto ad un diverso <da sè>.

No, difatti.

E non sarà certo neppur simile e neppur dissimile nè a sè nè ad altro.

E perchè?

Perchè simile è, ciò che comporta una qualche identità.

Sì.

Ora, dall'uno c'è parso affatto distinto per natura l'identico.

C'è parso in effetti.

Ma se l'uno fosse affetto da qualche altro carat- 140

tere che non sia l'essere uno, per quest'affezione diverrebbe più d'uno, ciò che è impossibile.

Sì.

Non è dunque per nulla possibile che l'uno soffra d'essere identico nè ad altro nè a se stesso.

Non pare.

E però non è nemmeno possibile che esso sia simile nè ad altro nè a se stesso.

Non sembra.

E neppur poi l'uno è soggetto ad esser diverso; giacchè anche così andrebbe soggetto ad essere piuttosto molti che uno.

Molti, certo.

Ora, ciò che è affetto da diversità o rispetto a se stesso o rispetto ad altro, sarà dissimile o da sè o da
b altro, dacchè ciò che è affetto dall'identico è simile.

Giustamente.

Però l'uno, come pare, non essendo punto affetto dal diverso, non è punto dissimile nè da sè nè da un diverso <da sè>.

No, davvero.

L'uno dunque non sarà nè simile nè dissimile nè da un diverso <da sè> nè da se stesso.

Pare di no.

E certo, tale essendo, non sarà nè eguale nè disuguale nè a se stesso nè ad altro.

Perchè?

<Perchè>, essendo eguale, sarà delle stesse misure di quello a cui sia eguale.

Sì.

Ed essendo, se mai, o maggiore o minore, avrà,
c delle cose minori, con cui è commisurabile, più misure; e delle maggiori, meno.

Sì.

Laddove rispetto a quelle, con cui non sia commisurabile, in qualche caso sarà di misure più piccole, in qualche altro di misure più grandi.

E come no?

O non è dunque impossibile che ciò che non parte-

cipa dell'identico, abbia poi o misure identiche o qualsiasi altro carattere d'identità?

Impossibile.

Eguale dunque non sarà nè a sè nè ad altro, non avendo identiche misure.

Per lo meno non pare.

Ma pure, se è di più o di meno misure, consterà anche di tante parti, quante sono le misure; e così, daccapo, non sarà più uno, ma tanti quante anche le misure. d

Giustamente.

E se invece è d'una misura, sarà eguale alla misura; ora questo c'è parso impossibile: che esso, cioè, sia eguale a qualche cosa.

E difatti c'è parso.

Poichè dunque non partecipa nè d'una misura nè di molte nè di poche, poichè, insomma, non partecipa punto dell'identico; non sarà mai, si può crederlo, eguale nè a se stesso nè ad altro, come, daccapo, <non sarà> nè maggiore nè minore nè di sè stesso nè di altro.

È proprio così.

XII. — E che poi? Che l'uno sia o più vecchio o più e
giovane o coetaneo di checchè sia, ti par egli possibile?

O perchè no?

Perchè, credo, avendo la medesima età o di se stesso o d'altro, parteciperà d'eguaglianza di tempo e di somiglianza, cose, somiglianza, cioè, ed eguaglianza, delle quali dicevamo non avessero nulla di comune con l'uno.

Lo dicevamo difatti.

E che non partecipa nè di dissomiglianza nè di disuguaglianza, anche questo dicevamo.

Niun dubbio.

Come dunque sarà possibile che esso sia o più vecchio 141
o più giovane o coetaneo di checchè sia, dappoichè è cosiffatto?

Non è possibile certo.

Non sarà dunque nè più giovane nè più vecchio nè coetaneo l'uno nè di se stesso nè d'altro.

Pare di no.

E non potrà quindi nemmeno addirittura esser nel tempo, l'uno, se tale è? O non è necessario, ove alcunchè sia nel tempo, che diventi sempre più vecchio di se stesso?

Necessario.

E il più vecchio è sempre più vecchio d'un più giovane?

E come no?

b Quello pertanto, che diviene più vecchio di se stesso, diviene insieme anche più giovane di se stesso, se deve avere di che divenire più vecchio.

Come dici?

Così: nulla ha bisogno di divenir differente da altro che sia già differente; ma di ciò, che è già differente, <non può non> essere già differente, come <non può non> esserlo divenuto di ciò che è divenuto, nè doverlo <divenire> di ciò che dovrà <divenirlo>; ma di ciò che si trovi in via di divenirlo, è impossibile che qualche altra cosa sia divenuta o debba divenire o sia differente, ma lo diviene, e, in modo assoluto, <differente> non è.

Per forza.

c Intanto però questo più vecchio importa differenza solo rispetto a più giovane e a null'altro.

Così è.

Ciò dunque, che diviene più vecchio di se stesso, è necessario che divenga insieme anche più giovane di se stesso.

Parrebbe.

Ma altresì che non lo divenga per un tempo di sè nè maggiore nè minore, ma e lo divenga e lo sia e lo sia divenuto e lo debba essere per un tempo eguale di se stesso.

Necessario anche questo, s'intende.

Necessario per conseguenza è, come pare, che quante
d cose sono nel tempo e partecipano di questo, abbiano, ciascuna di esse, la stessa età di se stesse, e <ciascuna> divenga insieme e più vecchia di se stessa e più giovane.

Risica d'esser così.

Ma però l'uno non era soggetto a nessuna di queste passioni.

Non era difatti soggetto.

E neppur quindi soggetto al tempo, come non è neppure in un qualche tempo.

Appunto; ed è ciò a cui il ragionamento ci costringe.

E che dunque? Questo era, questo è divenuto, questo diveniva, non paiono significare partecipazione al passato?

Certamente.

E che? Questo sarà, questo diverrà, questo e sarà divenuto non paiono <accennare> al poi, [al futuro]?

Sì.

E quest'è, questo diviene, non forse al presente?

Senza dubbio.

Se pertanto l'uno non partecipa in nessun modo di nessun tempo, esso nè è divenuto nè diveniva nè era mai, nè ora è divenuto nè diviene nè è, nè in seguito diverrà nè sarà divenuto nè sarà.

Verissimo.

È dunque possibile che qualcosa comunque partecipi dell'essere al difuori di questi tempi?

Non è possibile.

In nessun modo quindi l'uno partecipa dell'essere.

Parrebbe di no.

L'uno dunque non è in nessun modo.

Non è, pare.

E non è quindi neppur così da essere uno; chè sarebbe già essente e partecipe dell'essere. Invece, come sembra, l'uno nè è uno nè è, se si deve prestar fede a questo ragionamento.

È probabile.

Ora, ciò che non è potrà mai, questo che non 142
è, avere qualcosa che sia a lui o di lui?

E come?

Non ha dunque nè nome nè definizione, e non c'è di esso nè scienza nè sensazione nè opinione alcuna.

Non pare <che n'abbia>.

E quindi non si può nè nominare nè enunciare nè opinare nè conoscer neppure; anzi non c'è neanche un essere qualsisia che ne abbia sensazione.

Probabilmente no.

Ed è dunque possibile che tale sia la condizione dell'uno?

Quanto a me, non lo credo.

b **XIII.** — E allora vuoi tu che torniamo al principio stesso della nostra ipotesi, <per vedere> se nel riesaminarla non possa parerci altrimenti?

Volentierissimo.

Dunque se l'uno è, noi affermiamo, le conseguenze, quali che possano essere, dobbiamo ammetterle. Non è così?

Proprio.

Ebbene, rifletti dal principio. Se l'uno è, è mai possibile che esso sia, ma non partecipi dell'essenza?

Non è possibile.

Dunque anche l'essenza dell'uno sarà, pur non essendo identica all'uno; giacchè <altrimenti> quella non sarebbe l'essenza dell'uno, nè questo, l'uno, parteciperebbe di quella; e tornerebbe allo stesso il
c dire: l'uno è, e l'uno <è> uno. Ora invece la nostra ipotesi non è questa: se l'uno <è> uno, che cosa debba risultarne; ma se l'uno è. Non ti pare?

Senza dubbio.

Dunque l'è significa qualcos'altro dall'uno?

Necessariamente.

E, così dicendo, si vuol forse significare altro se non che l'uno partecipa dell'essenza, quando in due parole s'afferma che l'uno è?

Non altro, certo.

Daccapo, dunque, diciamo, se l'uno è, che cosa ne dovrà risultare. Ebbene, considera se non è necessario che questa ipotesi significhi che l'uno è tale da aver parti?

E come?

Così: se l'è si dice dell'uno che è, e l'uno del- d
l'essere che è uno; e se non sono la stessa cosa l'essere e l'uno, ma <si riferiscono> allo stesso soggetto della nostra ipotesi, <vale a dire> all'uno che è; non bisogna forse necessariamente supporre che l'intero sia l'uno essente, e di questo divengano parti l'uno e l'essere?

Necessariamente.

Forse che dunque ciascuna di queste parti la chiameremo soltanto parte, o la parte dovremo chiamarla parte dell'intero?

Dell'intero.

Ed intero è per conseguenza ciò che sia uno, ed ha parte.

Senza dubbio.

E che dunque? Ciascuna di queste parti dell'uno essente, l'uno, cioè, e l'essere, manca forse o e
l'uno della parte essere o l'essere della parte uno?

Non potrebbe.

Sicchè, di nuovo, anche ciascuna delle parti contiene e l'uno e l'essere, e perfino la più piccola di esse risulta, daccapo, di due parti; e così sempre per la stessa ragione, qualunque particella se ne dia, contien sempre queste due parti. Giacchè l'uno contiene
l'essere sempre e l'essere l'uno; ond'è necessario 143
che, divenendo sempre due, non sia mai uno.

D'accordo in tutto e per tutto.

E perciò l'uno essente sarà così infinito di moltitudine?

È naturale.

Ed ora, su, anche per quest'altra via...

Quale?

Noi affermiamo che l'uno partecipa dell'essere e perciò è.

Sì.

E per questo appunto l'uno essente c'è parso multiplo.

Appunto.

E che? L'uno in sè, che affermiamo partecipe dell'essere, quando lo pensiamo esso solo di per sè, indipendente affatto da ciò di cui lo affermiamo partecipe; ci apparirà forse uno solo o anche multiplo esso stesso?

Uno solo, almeno credo io.

b Ebbene, vediamo. Alcunchè d'altro <e> diverso è certo necessario che sia l'esser suo, altro esso stesso, dacchè l'uno non è essere, ma, in quanto uno, è, <dicevamo>, partecipe dell'essere.

Necessario.

Se dunque altro è l'essere, altro l'uno; nè l'uno, perchè uno, è diverso dall'essere, nè l'essere, perchè essere, è altro dall'uno; ma per il diverso e per l'altro sono diversi tra loro.

Senza dubbio.

Di guisa che il diverso non s'identifica nè con l'uno nè con l'essere.

E difatti come <lo potrebbe>?

E che? Se di essi scegliamo <quale ti piaccia>,
c vuoi l'essere e il diverso, vuoi l'essere e l'uno, vuoi l'uno e il diverso; in ciascuno di questi casi a scelta non scegliamo forse qualcosa che a buon diritto chiameremo coppia?

Come?

Così: è possibile dire essere?

Possibile.

E poi dire uno?

Anche questo.

E non s'è così enunciato ciascuno dei due?

Sì.

E quando dico essere ed uno, forse che non enuncio la loro coppia?

Nessun dubbio.

Dunque, anche se dico essere e diverso o diverso ed uno, anche così enuncio in ogni caso una coppia?

Sì.

d Ma ciò che a buon diritto si chiama coppia, è possibile che sia coppia, ma non però due?

Impossibile.

E quelli che son due, c'è verso che ciascun di loro non sia uno?

Assolutamente no.

Poichè dunque a ciascuna di codeste coppie accade di formare un due, ciascuno anche de' loro <termini> dovrà essere un uno.

Pare.

Ora, se ciascuno de' loro termini è un uno, combinandosi un'unità qualunque con una coppia qualunque, non diviene tutto questo un tre?

Sì.

E tre non è dispari e due pari?

E come no?

O che poi? Se c'è il due, non ci sarà necessariamente anche il due volte; e se il tre, il tre volte, dap- e
poichè il due torna a due volte uno e il tre a tre volte uno?

Necessariamente.

E se c'è il due e il due volte, non ci sarà necessariamente il due volte due? E se il tre e il tre volte, non, daccapo, necessariamente il tre volte tre?

Come no?

E che ancora? Se c'è il tre e il due volte e il due e il tre volte, non ci sarà necessariamente il due volte tre e il tre volte due?

È più che necessario.

Ci sarà dunque e il pari volte pari e il dispari volte
dispari, come il dispari volte pari e il pari volte 144
dispari.

Così è.

Se dunque è così, credi tu che resti qualche numero che non debba necessariamente essere?

In nessun modo.

Se quindi c'è uno, ci sarà necessariamente anche numero.

Necessariamente.

Ma se c'è numero, ci sarà pluralità e moltiplicità infinita degli esseri. O non diventa il numero infinito nella sua moltiplicità e partecipe dell'essere?

Senza dubbio.

Dunque, se il numero nella sua totalità partecipa dell'essere, anche ciascuna parte del numero parteciperà di esso?

Sì.

b XIV. — Tra tutti gli enti, dunque, nella loro moltiplicità si trova distribuito l'essere, e non si distacca da nessuno degli enti, nè dal più piccolo nè dal più grande? O non è perfino assurdo il dirlo? Come mai, difatti, l'essere potrebbe distaccarsi da qualcuna delle cose che sono?

In verun modo.

Esso è per conseguenza sminuzzato al possibile in parti che sono e piccolissime e grandissime e in mille guise; ed è spartito più d'ogni altra cosa, ed infinite
c sono le parti dell'essere.

Così è.

E sono quindi innumerevoli le sue parti.

Innumerevoli certo.

E che dunque? Ce n'è forse qualcuna che sia parte dell'essere, ma parte nessuna?

E come sarebbe possibile?

Ma poichè è, fino a che sia, è sempre, credo, necessario, che sia una qualche parte <dell'essere>; ma che non ne sia nessuna, è impossibile.

Necessario.

Sicchè ad ogni [singola] parte dell'essere s'appiccica l'uno, non mancando nè nella minore nè nella maggiore nè in nessun'altra.

Così è.

d Orbene, essendo uno, è esso forse per intero in molte parti ad un tempo? Rifletti su questo punto.

Ma ci rifletto, e trovo che è impossibile.

C'è dunque ripartito, se non c'è per intero; giacchè non potrà, credo, esser presente a tutte insieme le parti dell'essere altrimenti che ripartito.

Sì.

E ciò che è ripartito, è certo, affatto necessario che si moltiplichi tante volte quante sono le parti.

Necessario.

Cosicchè non dicevamo poc'anzi la verità, dicendo che le parti, in cui è distribuito l'essere, sono innumerevoli. Difatti, esso non è distribuito in un numero di parti maggiore che non sieno quelle dell'uno, ma e
eguale, come pare, a quelle dell'uno; giacchè nè l'essere difetta dell'uno, nè l'uno dell'essere, ma si eguagliano, essendo sempre due in ogni cosa.

Pare che sia proprio così.

Talchè l'uno stesso, sminuzzato per via dell'essere, è pluralità, anzi moltiplicità infinita.

Pare.

Non solo dunque l'essente uno è moltiplicità, ma anche l'uno in sè, distribuito per via dell'essere, si risolve esso stesso necessariamente in una moltiplicità.

Proprio così.

XV. — E per ciò poi che le parti sono parti d'un intero, l'uno, in quanto è un intero, sarà certo limitato. O non sono le parti avviluppate dall'intero?

Necessariamente. 145

Ma ciò che avviluppa formerà limite.

E come no?

L'uno, dunque, essente è, credo, uno e molti, intero e parti, limitato e illimitato di numero.

È chiaro.

Ma poichè è limitato, non avrà anche delle estremità?

Per forza.

E che? Se intero, non avrà anche principio e mezzo e fine? (1). O è egli possibile che qualcosa sia un intero senza questi tre <termini>? E se ad alcunchè uno qualsiasi di questi termini manchi, vorrà questo esser tuttora un intero?

Non vorrà.

E perciò, com'è ovvio, l'uno avrà anche principio e fine e mezzo. b

(1) Cfr. 'Sofista' p. 244 e.

Sicuro.

Ma certo il mezzo è equidistante dagli estremi; altrimenti non sarebbe mezzo.

No davvero.

E l'uno cosiffatto parteciperà, com'è naturale, d'una qualche figura, sia rettilinea sia rotonda sia mista d'entrambe.

Bisogna ammetterlo.

Ciò posto dunque, non sarà esso forse e in sè e in altro?

O come?

Ciascuna delle parti è, credo, nell'intero e nessuna fuori dell'intero.

Così è.

E tutte le parti sono avviluppate dall'intero?

Sì.

E senza dubbio l'uno è la totalità delle proprie
c parti, e non è nè più nè meno che la totalità <di esse>.

Non è difatti.

Però l'uno è anche l'intero?

E come no?

Se dunque tutte le parti si trovano d'essere nell'intero, ed esse tutte sono e l'uno e l'intero stesso, e tutte sono avviluppate dall'intero; l'uno sarà avviluppato dall'uno; e così l'uno stesso sarà già in se stesso.

È chiaro.

Ma per altro l'intero a sua volta non è nelle parti, nè in tutte nè in qualcuna. Giacchè, se fosse in
d tutte, sarebbe di necessità anche in una. Difatti, ove in una qualunque non fosse, non potrebbe mai, credo, essere in tutte; e se questa è l'una tra le tutte, e l'intero in essa non è, come mai potrebbe ancora essere in tutte?

In nessun modo.

E neppur certo in alcune parti; perchè, se l'intero fosse in alcune di esse, il più sarebbe nel meno, il che è impossibile.

Impossibile, difatti.

E poichè l'intero non è nè nel maggior numero di

esse parti nè in una nè in tutte quante, non è necessario che sia in altro, o addirittura non sia più in alcun luogo?

Necessario.

Orbene, non essendo in alcun luogo, non sarà punto; e
ma essendo un intero, poichè in se stesso non è, è necessario che sia in altro?

Appunto.

In quanto, dunque, l'uno è un intero, esso è in altro; ma in quanto si trova d'essere la totalità delle sue parti, esso è in se stesso; e così l'uno sarà esso necessariamente in se stesso ed in altro.

Necessariamente.

Ma se l'uno ha natura siffatta, non sarà di necessità e mobile e immobile?

O come?

Immobile, credo, dacchè esso è in se stesso; giac- 146
chè, essendo in un unico <posto> e non uscendone, sarà <sempre> in esso, <cioè> in se stesso.

Difatti.

Ma ciò che sempre è nello stesso posto, non può non essere sempre immobile.

Senza dubbio.

E che poi? Ciò che è sempre in altro, non deve al contrario non esser mai nello stesso <posto>; e non essendo mai nello stesso posto, non esser nemmeno immobile; e, non essendo immobile, muoversi?

Preciso.

Donde la necessità che l'uno, essendo esso in se stesso sempre ed in altro, sempre sia e mobile ed immobile.

Pare.

E, certo, esso dev'essere identico a se stesso e di-
verso da se stesso, e del pari identico agli altri e b
diverso da loro, dacchè è pur soggetto alle affezioni a cui s'è accennato dianzi (1).

E come?

Ogni cosa, credo, rispetto ad ogni altra non è che

(1) Cfr. p. 139 b sgg.

in questo rapporto: o è identica o è diversa; ovvero, quando non sia nè identica e nemmeno diversa, o sarà parte di quella con cui è in relazione, o starà rispetto ad essa come un intero rispetto ad una parte.

Pare.

Forse che l'uno dunque è esso parte di se stesso?

Per nulla.

Non avrà dunque, rispetto a sè, neppur rapporto d'intero a parte, <di sè intero> rispetto a sè parte.

Non è possibile.

Ma è poi forse l'uno diverso da uno?

No, davvero.

c E dunque non sarà nemmeno diverso da se stesso.

Certo no.

Se perciò esso non è nè diverso nè intero nè parte rispetto a se stesso, non è già necessario che esso sia identico a se stesso?

Necessario.

E che? Ciò che è altrove che in se stesso, mentre <questo> è <stabile> in se stesso, non è esso medesimo necessariamente diverso da se stesso, dacchè sarà anche altrove?

A me almeno così pare.

Eppure l'uno c'è apparso essere in questa condizione: che esso medesimo sia ad un tempo in se stesso ed in altro.

C'è apparso, difatti.

E quindi l'uno, com'è naturale, sarà perciò diverso da se stesso.

È naturale.

d E che dunque? Se alcunchè è diverso da alcunchè, non sarà diverso da ciò che è diverso?

Necessariamente.

XVI. — Ora, quanti non sieno uno, non sono tutti diversi dall'uno, e l'uno <diverso> dai non uno? (1).

Come no?

---

(1) Cfr. p. 164 c.

Sicchè l'uno sarà diverso dagli altri.

Diverso.

E guarda: l'identico in sè e il diverso <in sè> non sono contrarî l'uno all'altro?

E come no?

Vorrà mai dunque l'identico essere nel diverso o il diverso nell'identico?

Non vorrà certo.

Se dunque il diverso non sarà mai nell'identico, non c'è nessuno degli enti nel quale il diverso sia durante nessun tempo; chè, se durante un qualsiasi tempo fosse in qualche cosa, durante questo tempo il e
diverso sarebbe nell'identico. Non è così?

Così.

E poichè non è mai nell'identico, il diverso non sarà mai in qualcuno degli enti.

Vero.

Nè quindi sarà mai nè nei non uno nè nell'uno, il diverso.

No, di sicuro.

Non quindi per via del diverso l'uno sarà diverso dai non uno, e nemmeno i non uno dall'uno.

Oh! no.

E nemmeno per via di se stessi saranno diversi tra loro, dacchè non partecipano del diverso.

E come <lo potrebbero>?

E se non sono diversi nè per se stessi nè per il di- 147
verso, non sfuggiranno per ogni via a questa loro diversità reciproca?

Sfuggiranno.

Ma certo i non uno non partecipano nemmeno dell'uno; chè non sarebbero non uno, ma in qualche modo <sarebbero> uno.

È vero.

E non saranno neanche numero, i non uno; giacchè così non sarebbero neanche in tutto e per tutto non uno, quando avessero numero.

No, davvero.

E che poi? Forse che i non uno sono parti del-

l'uno? O non parteciperebbero così i non uno anche dell'uno?

Parteciperebbero.

Se perciò questo è in tutto e per tutto uno, e quelli
b non uno; come l'uno non sarà parte dei non uno, nè sarà un intero <di cui quelli sarebbero> come parti; così, d'altro lato, i non uno non saranno nè parti dell'uno nè degl'interi rispetto all'uno come a loro parte.

No, sicuramente.

Ma s'è pur detto che le cose, le quali non sono nè parti nè interi nè diverse tra loro, devono essere identiche tra loro (1).

In effetti, s'è detto.

Diremo perciò altresì che, dal momento che l'uno ci si presenta appunto in questa condizione rispetto ai non uno, dev'essere identico con essi?

Lo dobbiamo dire.

L'uno dunque, a quanto pare, è diverso dagli altri e da se stesso ed è identico a quelli ed a se stesso.

Tale almeno è la conclusione che rischia <di saltar fuori> da codesto ragionamento.

c E sarà quindi anche simile e dissimile rispetto a se stesso ed agli altri?

Forse.

Ma, poichè c'è apparso diverso dagli altri, anche gli altri saranno, credo, diversi da esso.

E con ciò?

Sarà dunque diverso dagli altri così appunto come anche questi da esso, e nè più nè meno?

E come potrebbe <non esser così>?

Se quindi nè più nè meno, in modo simile.

Sì.

Orbene, in quanto l'uno è soggetto ad esser diverso dagli altri, e gli altri parimenti <diversi> da esso, saranno perciò soggetti a questa forma ap-

---

(1) Cfr. p. 146 b sg.

punto d'identità e l'uno rispetto agli altri e gli altri rispetto all'uno (1).

Come dici?

Così: non designi tu ciascuna cosa con un nome a sè? d

Io sì.

E che dunque? Lo stesso nome non puoi forse pronunciarlo anche più volte?

Ma sì.

Forse che dunque, se lo pronuncî una volta sola, denomini quello che indica il nome; ma se più volte, non più quella data cosa? O invece, sia che lo stesso nome lo pronuncî una o più volte, è affatto necessario che tu esprima anche sempre lo stesso?

E come no?

Ebbene, anche il diverso è un nome che s'applica ad una determinata cosa?

Senza dubbio.

Quando dunque lo pronuncî, sia una volta sola o e
sia più volte, non lo applichi ad altro nè nomini altro, se non quello di cui è nome.

Necessariamente.

Quando perciò diciamo che gli altri sono un diverso dall'uno e l'uno un diverso dagli altri, profferendo due volte <questa parola> diverso non per ciò punto l'applichiamo ad un'altra natura, ma a quella sempre di cui essa è il nome.

Perfettamente.

In quanto dunque l'uno è diverso dagli altri
e gli altri dall'uno, per questo loro esser affetti 148
<dalla stessa determinazione, cioè>, dal diverso, l'uno non sarà affetto altrimenti, ma nell'identico modo con gli altri. E ciò che va, se mai, soggetto ad un'affezione identica è simile; o non ti pare?

Sì.

Sicchè, in quanto l'uno è affetto dal diverso rispetto agli altri, per ciò stesso tutto <l'uno> sarà simile a tutt'insieme <gli altri>, giacchè è nel

---

(1) Cfr. p. 139 e: ὅτι τὸ ταὐτόν που πεπονθὸς ὅμοιον ' perchè simile è ciò che comporta una qualche identità '.

suo tutto che l'uno è diverso dagli altri nel loro tutto.

È probabile.

XVII. — Ma però il simile è pur contrario al dissimile.

Sì.

Dunque anche il diverso all'identico.

Anche questo.

Ma nondimeno c'è parso anche questo: che l'uno è identico agli altri.

C'è parso infatti.

b Ora, l'essere identico agli altri è il carattere contrario all'esser diverso dagli altri.

Senza dubbio.

Eppure, appunto in quanto diverso, l'uno c'è apparso simile.

Sì.

Ma, in quanto identico, sarà dissimile per quel carattere contrario al carattere che lo faceva simile. Ed era, credo, il diverso che lo faceva simile?

Sì.

L'identico, per conseguenza, lo farà dissimile, o non sarà contrario al diverso.

È chiaro.

c Sarà dunque l'uno simile e dissimile rispetto agli altri, <e cioè> in quanto diverso, simile; e in quanto identico, dissimile.

Si può difatti, come pare, dirne a rigore anche questo.

Ed anche quest'altro...

Che cosa?

Che, in quanto affetto dall'identico, non sia affetto dal diverso; in quanto non affetto dal diverso, non sia dissimile, e, non essendo dissimile, sia simile; che, viceversa, in quanto affetto dall'alterità, sia diverso, e come diverso, dissimile.

Dici cosa vera.

Sicchè l'uno, e perchè identico agli altri e perchè diverso <da questi>, sotto entrambi questi punti di vista e sotto ciascuno, sarà e simile e dissimile rispetto agli altri.

Perfettamente. d

E così pure rispetto a se stesso, poichè c'è apparso e diverso da se stesso e identico a se stesso, sotto entrambi questi punti di vista e sotto ciascuno apparirà e simile e dissimile?

Necessariamente.

E che poi? Quanto al contatto e al non contatto dell'uno con se stesso e con gli altri, pensa un po' come vada questa faccenda.

Ci penso.

L'uno stesso c'è parso, credo, che stia in se stesso <come> nel proprio intero (1).

Precisamente.

Ma l'uno è anche negli altri?

Sì.

E, in quanto è negli altri, sarà in contatto con e
gli altri; ma in quanto è in se stesso, mentre sarà escluso dal contatto con gli altri, sarà però in concontatto con se stesso, essendo in se stesso.

Pare.

E così l'uno sarà in contatto e con se stesso e con gli altri.

Difatti.

E che poi per quest'altra via? Tutto ciò, che deve essere in contatto con qualcosa, non deve per necessità stare accanto a ciò con cui è in contatto, occupando il posto immediatamente attiguo a quello nel quale sia ciò con cui è in contatto?

Per forza.

Anche l'uno quindi, se deve essere in contatto con se stesso, bisogna che giaccia immediatamente dopo se stesso, occupando il posto attiguo a quello, in cui è esso stesso.

Bisogna certo.

L'uno però, solo se fosse due, potrebbe far questo 149
ed occupare due posti ad un tempo, ma, finchè è uno, non lo vorrà?

Oh! no.

---

(1) Cfr. p. 145 b sgg.

La medesima necessità dunque interdice all'uno così d'esser due, come d'aver contatto con se stesso.

La medesima, appunto.

Ma certo non avrà contatto nemmeno con gli altri.

E perchè?

Perchè, affermiamo, ciò che deve essere in contatto, pur essendo distinto, bisogna che stia di seguito a ciò con cui dev'essere in contatto, e che frammezzo una terza cosa non ci sia.

È vero.

Due <termini> dunque sono al minimo necessarî, se ci dev'esser contatto.

Certo.

Che se ai due se n'aggiunge di seguito un terzo, i termini saranno tre, ma i contatti due.

b Sì.

E così sempre, quando s'aggiunge un termine, s'aggiunge anche un contatto, e accade che i contatti restino sempre minori d'uno rispetto alla somma numerica <de' termini>. Giacchè di quanto i due primi termini sopravanzano i contatti nel loro eccesso numerico su questi, di tanto appunto anche la somma numerica della serie seguente sopravanzerà la somma totale de' contatti; perchè, a cominciare di lì, si aggiunge via via di pari passo un'unità al numero <de' termini> ed un contatto <al numero> de' con-
c tatti.

Giustamente.

Quanti dunque numericamente sono i termini, tanti sempre, meno uno, sono i loro contatti.

È vero.

E però là, dove c'è soltanto l'unità, ma non la dualità, non può esserci contatto.

E come potrebbe?

Ora, noi affermiamo che gli altri dall'uno nè sono uno nè partecipano di esso, poichè sono altri.

No, davvero.

Non c'è dunque numero negli altri, dappoichè l'uno non è in essi.

E come sarebbe possibile?

Gli altri dunque non sono nè uno nè due, nè d
possono esprimersi con nessun altro numero.

No.

L'uno quindi è soltanto uno, e non può essere dualità.

È chiaro.

Non c'è quindi contatto, non essendoci il due.

Non c'è.

Nè quindi l'uno è in contatto con gli altri, nè gli altri con l'uno, poichè contatto non c'è.

No, davvero.

E così, per tutte queste ragioni, l'uno è e non è in contatto e con gli altri e con se stesso.

Parrebbe.

XVIII. — Forse che dunque esso è anche eguale e disuguale a se stesso ed agli altri?

E come?

Se l'uno fosse o maggiore o minore degli altri; e
o se, viceversa, gli altri fossero o maggiori o minori dell'uno; non potrebbero, nè l'uno perchè uno, nè gli altri perchè altri dall'uno, essere nè punto maggiori nè punto minori tra loro, in forza, <intendo dire>, di queste medesime essenze? Ma se, oltre ad essere rispettivamente tali, avessero ciascuno l'eguaglianza, sarebbero eguali tra loro; se invece quelli avessero grandezza, questo piccolezza; o se anche l'uno avesse grandezza, gli altri piccolezza; quella qualunque delle due forme, a cui accedesse la grandezza, sarebbe maggiore; e quella, a cui la piccolezza, minore?

Necessariamente.

Ci sono dunque queste due forme: la grandezza e la piccolezza? Giacchè, se non ci fossero, non sarebbero, credo, contrarie l'una all'altra, e non si produrrebbero negli enti.

E come potrebbero?

Se dunque nell'uno si produce la piccolezza, sarà 150
o nell'intero o in una parte di esso.

Necessariamente.

E che <avverrebbe> se invece si producesse nell'intero? Non forse questo: che o si estenderebbe in misura eguale all'uno nell'intero stesso, o lo avvilupperebbe?

È chiaro.

Ora, se la piccolezza fosse d'egual misura, non sarebbe forse eguale all'uno stesso; se lo avviluppasse, maggiore?

Come no?

Ed è mai possibile che la piccolezza sia o eguale a qualche cosa o maggiore di qualche cosa, e compia <la funzione> della grandezza e dell'eguaglianza, ma non già quella che le è propria?

b Impossibile.

Cosicchè la piccolezza non sarà nell'uno intero, ma, se mai, in qualche parte.

Sì.

D'altro lato però, neppure nella parte tutta; altrimenti vi effettuerà quel medesimo che rispetto all'intero: sarà, <cioè>, eguale o maggiore della parte in cui sempre si trovi d'essere.

Necessariamente.

La piccolezza dunque non sarà mai in nessuno degli enti, non generandovisi nè in una parte nè nell'intero; anzi non ci sarà neppure alcunchè di piccolo all'infuori della piccolezza stessa.

Parrebbe di no.

Nè ci sarà in esso neanche la grandezza; giacchè <in tal caso> ci sarebbe qualche altra cosa più grande
c anche all'infuori della stessa grandezza, quello, <cioè>, in cui la grandezza fosse; e ciò senza che in esso ci fosse il piccolo, di cui <il grande> deve necessariamente esser maggiore, se è grande; il che per altro è impossibile, dal momento che la piccolezza non vi si trova punto.

È vero.

Ma certo la grandezza in sè non d'altro è maggiore che della piccolezza in sè; e neppure la piccolezza minore di altro che della grandezza in sè.

No, davvero.

E però gli altri non sono nè maggiori dell'uno nè minori, non avendo nè grandezza nè piccolezza; nè

queste due <forme> stesse rispetto all'uno hanno d
il loro potere di eccesso e di difetto, ma solo reciprocamente tra loro; come, a sua volta, l'uno non sarà nè maggiore nè minore nè di queste due nè degli altri, dacchè non ha nè grandezza nè piccolezza.

In realtà, non pare.

Or dunque, se l'uno non è nè maggiore nè minore degli altri, non è necessario che esso nè li superi nè ne sia superato?

Necessario.

Ciò, pertanto, che nè supera nè è superato, è d'una necessità assoluta che sia d'eguale misura; e come di eguale misura, che sia eguale.

E come no?

E certo anche l'uno in sè rispetto a se stesso e
sarà in questa condizione: che, non avendo in se stesso nè grandezza nè piccolezza, nè sarà superato <da se stesso> nè supererà se stesso; ma, essendo di eguale misura, sarà eguale a se stesso.

Senza dubbio.

L'uno dunque sarà eguale a se stesso ed agli altri.

Pare.

E certo, essendo esso in se stesso, sarà anche intorno a sè al difuori; e mentre, avviluppando, sarà maggiore di sè; avviluppato, sarà minore; e così l'uno in sè
sarà e maggiore e minore di se stesso. 151

Sarà difatti.

Ed è quindi necessario anche questo: che niente ci sia al difuori dell'uno e degli altri?

E come no?

Eppure bisogna altresì, credo, che ciò che è sia sempre in qualche posto.

Certamente.

Però, ciò che è in qualche cosa, essendo minore, sarà in una maggiore? Giacchè, altrimenti, l'una non potrà esser nell'altra.

Non potrà difatti.

Ma, poichè nulla più c'è al difuori degli altri e dell'uno, ed essi in qualche cosa devono pur essere; non è già necessario che mutuamente sieno interiori

tra loro, <e cioè> gli altri nell'uno e l'uno
b negli altri; o che non sieno in alcun posto?

Pare.

E perciò, in quanto l'uno è negli altri, gli altri saranno maggiori dell'uno, avviluppandolo; e l'uno, <perchè> avviluppato, minore degli altri; ma in quanto gli altri sono nell'uno, l'uno per la stessa ragione sarà maggiore degli altri, e gli altri minori dell'uno.

Naturalmente.

L'uno dunque è eguale, maggiore e minore, esso proprio, e di se stesso e degli altri.

Pare.

E però, dacchè maggiore, minore ed eguale, sarà di
c misure eguali e più e meno così rispetto a se stesso come rispetto agli altri; e poichè di misure, anche di parti.

Come no?

Essendo quindi di misure eguali e più e meno, sarà, esso stesso, anche di numero e minore e maggiore di se stesso e degli altri, e sotto il medesimo riguardo eguale a se stesso ed agli altri.

O come?

Rispetto a quelli di cui è maggiore, sarà, credo, anche di più misure; e di quante misure, di tante anche parti; rispetto a quelli di cui è minore, sarà di tanto minore, e sarà di pari misure rispetto a quelli a' quali è eguale.

Così è.

Essendo dunque di se stesso e maggiore e minore
d ed eguale, sarà anche di misure e eguali e più e meno di sè; e poichè di misure, anche di parti?

E come no?

Essendo per conseguenza di parti eguali a se stesso, sarà di quantità eguale a se stesso; <essendo> di più, sarà maggiore, e di meno, minore in numero di se stesso.

Pare.

E non si troverà così nell'identico rapporto anche rispetto agli altri, l'uno? In quanto si chiarisce maggiore di essi, sarà necessariamente, anche di nu-

mero, superiore ad essi; in quanto più piccolo, minore;
e in quanto eguale di grandezza, eguale anche di quantità numerica agli altri?

Necessariamente.

E così, daccapo, l'uno, a quanto pare, sarà esso
eguale, maggiore e minore in numero e di se stesso e e
degli altri.

Sarà.

XIX. — Orbene, l'uno partecipa anche del tempo, ed
è e diviene più giovane e più vecchio, esso medesimo,
e di se stesso e degli altri, e <non è nè diventa>
nè più giovane nè più vecchio nè di sè nè degli altri,
partecipando al tempo?

In che modo?

Esso, credo, ha con sè l'essere, se è uno.

Sì.

E l'essere è forse altro che partecipazione del-
l'essenza al tempo presente, come l'era è al pas- 152
sato e, daccapo, il sarà è comunanza dell'essenza col
futuro?

Precisamente.

Partecipa dunque del tempo, se partecipa anche
dell'essere.

Sicuro.

E del tempo quindi che cammina?

Sì.

Divien dunque sempre più vecchio di se stesso, se
procede di pari passo col tempo.

Per forza.

Ora, noi ci ricordiamo <d'aver visto> (1) che il
più vecchio divien più vecchio di ciò che diviene più
giovane?

Ce ne ricordiamo.

Dunque, poichè l'uno diviene più vecchio di se
stesso, diverrà più vecchio di se stesso che diviene più b
giovane?

Per forza.

---

(1) Cfr. p. 140 e sgg.

E così appunto diviene e più giovane e più vecchio di se stesso.

Sì.

E più vecchio non è forse proprio quando sia divenente nell'adesso, <cioè> in quello <spazio di tempo> che sta di mezzo tra l'era e il sarà? Giacchè, credo, in questo suo procedere dal prima al dopo non potrà saltare l'adesso.

No, di certo.

E non si arresta forse allora <appunto> dal dive-
c nire più vecchio, quando s'imbatta nell'adesso; e non diviene, ma già allora <appunto> è più vecchio? Perchè, se procedesse <continuamente>, non sarebbe mai sorpreso dall'adesso. Ciò, infatti, che procede si trova nella condizione di toccare entrambi questi termini: l'adesso e il dopo, non distaccandosi dall'adesso che per attaccarsi al dopo; e gli è per l'appunto in questo intervallo tra' due, tra il dopo, <cioè>, e l'adesso, che diviene.

Vero.

E se è pur necessario che tutto ciò che diviene non salti l'adesso; quando esso sia in questo punto, s'arresta dal divenire, ed allora è quella qualunque cosa che stia per caso divenendo.

Pare.

d E però l'uno, quando nel divenire più vecchio s'imbatta nell'adesso, s'arresta dal divenire ed è allora più vecchio.

Senza dubbio.

Sicchè di quello di cui diveniva più vecchio, di questo anche è <più vecchio>; e <più vecchio> diveniva di se stesso?

Sì.

E il più vecchio è più vecchio d'un più giovane?

Difatti.

E perciò allora l'uno è più giovane di se stesso, quando nell'atto di divenire più vecchio s'imbatta nell'adesso.

Necessariamente.

e E l'adesso certo s'accompagna sempre all'uno

durante tutto il <costui> essere; giacchè sempre, quando sia, esso è nel momento in cui è.

E come no?

Cosicchè sempre è e diviene e più vecchio di se stesso e più giovane, l'uno.

È probabile.

Ma lo è o lo diviene per più lungo tempo di se stesso o per un tempo eguale?

Per un tempo eguale.

Ma certo, o divenendo o essendo per un tempo eguale, ha la stessa età.

Come no?

Ma ciò che ha la stessa età, non è nè più vecchio nè più giovane.

No, davvero.

L'uno dunque, divenendo ed essendo esso medesimo altrettanto tempo di se stesso, non è nè più vecchio nè più giovane di se stesso, e non lo diviene nemmeno.

Così mi pare.

E che poi ne' rapporti con gli altri?

Non so dirlo.

Ma questo almeno saprai dirlo: che gli altri dal- 153
l'uno, poichè sono de' diversi, ma non un diverso, sono più di uno; perchè, se fossero un diverso, sarebbero uno; ma, essendo diversi, sono più d'uno ed hanno quantità.

Così è.

Ed essendo quantità, parteciperanno d'un numero maggiore dell'uno.

Come no?

E che? Del numero affermeremo che divengano e sieno divenuti prima i maggiori, o i minori?

I minori.

Il minimo dunque prima d'ogni altro; e questo è l'uno. Non credi?

Sì.

Di tutti <gli enti> dunque, i quali abbiano nu- b
mero, primo nato è l'uno; ma gli altri anch'essi hanno tutti numero, se è vero che sono altri e non altro.

Lo hanno di sicuro.

Ed essendo nato per il primo, è, credo, nato precedentemente, e gli altri dopo; ora, i nati dopo sono più giovani del nato prima. E così gli altri saranno più giovani dell'uno, e l'uno più vecchio degli altri.

Certo.

XX. — E quanto a quest'altro punto? Può egli l'uno esser nato contrariamente alla propria natura, o ciò è impossibile?

Impossibile.

c Ma però s'è visto (1) che l'uno ha parti; e se parti, anche principio e fine e mezzo.

Sì.

Ebbene, d'ogni cosa non si genera forse prima il principio, e dell'uno stesso e di ciascuno degli altri, e dopo il principio anche tutto il resto sino alla fine?

Come negarlo?

E affermeremo altresì che tutto il resto non è se non parti dell'intero e dell'uno; ed esso, l'uno, non è nato che in fine, uno ed intero ad un tempo.

Lo affermeremo difatti.

Ma la fine, credo, non nasce che da ultimo, e con questa ad un tempo deve per la sua natura nascer
d l'uno. Cosicchè, se l'uno necessariamente non può nascere in modo contrario alla propria natura, poichè gli accade d'esser nato ad un tempo con la fine, dovrà per la sua natura nascere ultimo dopo gli altri.

Pare.

L'uno quindi è più giovane degli altri, e gli altri più vecchi dell'uno.

Così, daccapo, mi pare.

E che dunque? Il principio o un'altra qualsiasi parte dell'uno o d'un'altra qualsiasi cosa, quando sia parte, ma non parti, non deve di necessità essere uno, se è parte?

Di necessità.

L'uno dunque nascerà ad un tempo e con ciò

(1) Cfr. p. 144 e sg.

che nasce primo e, ad un tempo, con ciò che nasce e
secondo, e non resta mai indietro a nessuno degli
altri via via nascenti, qualunque <di questi> s'aggiunga ad un altro qualunque, fino a che, compiuto il corso sino all'ultimo, non nasca intero ed uno, senza esser rimasto indietro nel divenire nè ad un <termine> medio nè al primo nè all'ultimo nè a qualsiasi altro.

Vero.

L'uno dunque ha sempre la stessa età degli altri tutti; cosicchè, se l'uno in sè non è naturato contro natura, non si può <pensarlo> nato nè prima nè dopo degli altri, ma ad un tempo <con essi>. E giusta 154
questo ragionamento l'uno non sarà nè più vecchio nè più giovane degli altri, e neanche gli altri dell'uno; mentre giusta il ragionamento di prima l'uno era e più vecchio e più giovane <degli altri>, e così del pari gli altri rispetto ad esso.

Perfettamente.

Così dunque è ed è nato. Ma che diremo poi, d'altra parte, del divenire, esso uno, e più vecchio e più giovane degli altri e gli altri dell'uno, e del non divenire nè più giovane nè più vecchio? Che forse, come si verifica dell'essere, sia così anche del divenire, o <che accada> altrimenti?

Non so dirlo. b

Ma io questo almeno <lo so>: che se un essere è più vecchio d'un altro, divenire ancor più vecchio in una misura che superi la differenza iniziale d'età, non è più possibile, e nemmeno per il più giovane divenire ancor più giovane; giacchè <quantità> eguali aggiunte a <quantità> disuguali, sieno di tempo o di qualunque altro genere, non alterano mai in alcun modo la differenza iniziale <tra i due>.

E come no?

Ciò dunque che è, non diverrà mai nè più vecchio nè più giovane di <nient'>altro che è, se è pur vero che la differenza d'età riman sempre costante; ma è c
ed è divenuto <l'uno> più vecchio, l'altro più giovane, non già lo diviene.

È vero.

E quindi l'uno che è non divien mai nè più vecchio nè più giovane degli altri che sono.

No, davvero.

Guarda però, se invece per quest'altra via essi non divengano più vecchi e più giovani.

Per quale?

Per quella per cui e l'uno c'è apparso più vecchio degli altri, e gli altri dell'uno.

E cioè?

Quando l'uno sia più vecchio degli altri, gli è, credo, per esser nato da più tempo degli altri.

Sì.

d E rifletti ancora: se ad uno <spazio di> tempo maggiore e ad uno minore ne aggiungiamo uno eguale, <il rapporto di> differenza tra il maggiore e il minore rimarrà costante o diverrà <via via> minore?

Minore.

L'uno dunque rispetto agli altri non conserverà, anche dopo, la stessa differenza <iniziale> d'età; ma, a misura che aggiunga a sè uno spazio di tempo eguale <a quello che s'aggiunge> agli altri, per età differirà <dopo> da essi via via sempre meno di prima? O non ti pare?

Sì.

e Sicchè quello che per età rispetto ad altro differisce meno di prima, diverrà via via più giovane, che in precedenza non fosse, rispetto a quello di cui era precedentemente più vecchio?

Più giovane, sì.

E se quello, <l'uno>, più giovane, gli altri, alla loro volta, rispetto all'uno, non diverranno più vecchi di prima?

Indiscutibilmente.

Così dunque, il più giovane <il più tardi> nato diviene più vecchio rispetto al nato prima che <perciò> è più vecchio, senza esser mai più vecchio, pur divenendo sempre più vecchio di quello; giacchè l'uno procede sempre verso il più giovane e
155 l'altro verso il più vecchio; mentre, a sua volta, il più vecchio diviene allo stesso modo più giovane del più

giovane. Difatti, andando entrambi verso il contrario, divengono il contrario l'uno dell'altro: il più giovane, più vecchio del più vecchio; il più vecchio, più giovane del più giovane; esserlo però divenuti non possono; perchè, se fossero divenuti, non diverrebbero più, ma sarebbero. Ora invece divengono reciprocamente più vecchi e più giovani; l'uno diviene più giovane degli altri, perchè c'è apparso più vecchio e in precedenza nato; gli altri invece b
più vecchi dell'uno, perchè nati posteriormente. Per la medesima ragione anche gli altri sono con l'uno nello stesso rapporto, dappoichè ci sono apparsi più vecchi dell'uno e nati prima.

Pare difatti così.

Dunque, poichè nessun essere diviene più vecchio d'un altro e neanche più giovane, per via del differir sempre d'una quantità costante tra loro; l'uno non diverrà nè più vecchio degli altri e neanche più giovane, nè gli altri dell'uno; poichè però necessariamente <nel loro rapporto> differiscono sempre d'una frazione di tempo variabile i nati prima da' nati c
dopo e i nati dopo da' nati prima, per questo è necessario che reciprocamente diventino e più vecchi e più giovani gli altri dell'uno e l'uno degli altri?

Niun dubbio.

E così, per tutte queste ragioni, l'uno in sè è e diviene più vecchio e più giovane di se stesso e degli altri, e non è e non diviene nè più vecchio nè più giovane nè di se stesso nè degli altri.

Perfettamente.

Ma, poichè l'uno partecipa del tempo e del divenir più vecchio e più giovane, non è forse altresì d
necessario che partecipi del già e del dopo e dell'adesso, visto che partecipa del tempo?

Necessario.

L'uno dunque era ed è e sarà e diveniva e diviene e diverrà.

Certo.

Per esso dunque e di esso può esserci, e c'era e c'è e ci sarà una qualche determinazione propria.

Sicuramente.

E può quindi anche di lui esserci e scienza e opinione e sensazione, dacchè anche ora noi non facciamo punto diversamente con esso.

È giusto quello che dici.

Ed ha certo un nome ed una definizione e si nomina
e e si definisce; e quante mai cose dello stesso genere sono possibili anche per gli altri, queste ci sono anche per l'uno.

Così è in tutto e per tutto.

XXI. — E passiamo ora ad un terzo <quesito>. L'uno, se è quale ci risulta dalla nostra indagine, non è forse necessario che esso medesimo, essendo uno e molti, e non uno nè molti (1), ma partecipando del tempo; in qualche momento, perchè è uno, partecipi dell'essere, in qualche altro invece, perchè non è, non partecipi, daccapo, dell'essere?

Necessario.

Ebbene, sarà forse possibile che, quando ne partecipa, allora non ne partecipi, o, quando non ne partecipa, ne partecipi?

Oh! impossibile.

Altro dunque è il tempo in cui ne partecipa, altro quello in cui non ne partecipa; giacchè questo è l'unico modo che abbia di partecipare e non partecipare della medesima cosa.

156 Perfettamente.

C'è quindi anche un tempo in cui partecipa dell'essere e <un tempo> in cui se ne distacca? O come sarà possibile che a volte lo abbia, a volte non l'abbia, ove non mai e lo assuma e lo abbandoni?

In nessun modo.

E il partecipare dell'essere non lo chiami tu nascere?

Io sì.

E il distaccarsi dall'essere, non forse perire?

Non altro, appunto.

---

(1) Cfr. p. 142 b sgg.

L'uno perciò, come pare, con l'assumere ed abbandonare l'essere, e nasce e perisce.

Necessariamente.

Essendo però e uno e molti e nascendo e perendo, b
forse che, quando divenga uno, l'esser molti non perisce;
e quando invece molti, non perisce l'essere uno?

Certo.

Ma, divenendo uno e molti, non è necessario che e si separi e si riunisca?

Necessarîssimo.

E quando divenga dissimile e simile, che e si assimili e si dissimili?

Sì.

E quando maggiore e minore ed eguale, che aumenti e diminuisca e s'eguagli?

Così. c

Quando però mentre è in moto, si ferma e quando, mentre sta fermo, muta verso il muoversi; bisogna che allora esso non sia nemmeno in alcun tempo.

O come?

Stando fermo prima, muoversi poi e, movendosi prima, fermarsi poi, senza il mutare non sarà possibile ch'esso vada soggetto a queste passioni.

E come potrebbe?

Senonchè non c'è nessun tempo in cui qualcosa possa insieme nè muoversi nè star ferma.

No, davvero.

Ma però, neppur muta senza il mutare.

È da crederlo.

E, così, quando muta? Giacchè non muta nè quando
sta fermo nè quando si muove, nè quando è nel tempo. d

No, di certo.

C'è quindi questa strana cosa, nella quale è possibile che esso sia allorquando muta?

E sarebbe?

L'attimo. L'attimo in effetti par che significhi qualcosa di cosiffatto da essere <come un punto di> transizione tra due mutamenti inversi. Giacchè il trapasso non ha luogo dalla immobilità tuttora immota, e nemmeno dal moto tuttora mosso; ma questa natura

un po' strana dell'attimo, che <ci si presenta> assisa
e nel mezzo tra il moto e la quiete, pur non essendo in alcun tempo, è precisamente il punto di arrivo e di partenza <nel trapasso> di ciò che si muove verso lo star fermo e di ciò che sta fermo verso il muoversi.

Rischia d'esser così.

Orbene, l'uno, poichè e sta fermo e si muove, muterà in ciascuno dei due sensi — chè soltanto così può fare e l'una e l'altra cosa — e, se muta, muta nell'attimo; e mentre muta, non sarà in nessun tempo; anzi in quell'istante non si muoverà neppure, come non starà neppur fermo.

No, di sicuro.

E non si verificherà lo stesso anche negli altri mutamenti? Quando l'uno dall'essere muti al perire o
157 dal non essere al nascere, non si trova egli allora in mezzo tra certi movimenti e certi riposi, ed allora nè è nè non è, nè nasce nè perisce?

Parrebbe almeno.

Per la stessa ragione dunque <l'uno> anche nell'andare da uno a molti e da molti ad uno, non è nè uno nè molti, nè si separa nè si riunisce. E del pari nell'andare anche da simile a dissimile e da dissimile a simile non è nè simile nè dissimile, nè assomigliantesi nè dissomigliantesi; e nell'andare da piccolo a grande
b e ad eguale e viceversa, non sarà nè piccolo nè grande nè eguale, nè crescente nè decrescente nè eguagliantesi.

È verosimile.

A tutti questi casi dunque andrà soggetto l'uno, se è.

E come no?

XXII. — E che cosa debba accadere agli altri se l'uno è, non dobbiamo forse considerarlo?

Dobbiamo certo.

Dobbiamo dunque dire, se l'uno è, che cosa accada agli altri dall'uno?

Diciamolo.

Ebbene, poichè sono altri dall'uno, gli altri non sono l'uno, chè non sarebbero altri dall'uno.

Giusto.

Gli altri però non sono neanche addirittura privi c
dell'uno, ma per un certo verso ne partecipano.

E come?

Perchè, credo, gli altri dall'uno sono altri perchè hanno parti; chè, se non avessero parti, sarebbero in tutto e per tutto uno.

Giusto.

E parti, affermiamo (1), non ci sono, se non di ciò che sia un intero.

Difatti, lo affermiamo.

Certo però l'intero è necessariamente un'unità risultante da una pluralità, <unità> di cui saranno parti le parti; giacchè a ciascuna delle parti non s'addice d'esser parte d'una pluralità, ma d'un intero.

E perchè ciò?

<Perchè>, se qualcosa fosse parte d'una pluralità
nella quale essa fosse, sarebbe appunto parte di se d
stessa, il che è impossibile, e parte quindi di ciascuna <delle altre>, se è anche parte di tutte. Chè se d'una sola non è parte, lo sarà delle altre ad eccezione di quest'una, e così non sarà parte di ciascuna; e, non essendo parte di ciascuna, non lo sarà di nessuna delle molte. E non lo essendo di nessuna, esser poi alcunchè, o parte o qualsiasi altra cosa, di tutte quelle di nessuna delle quali è nulla, è impossibile.

È chiaro.

Non è dunque nè della pluralità e nemmeno di tutti <i suoi componenti> che la parte è parte, ma bensì d'una certa unica idea e d'una certa unità, che
chiamiamo intero, divenuto un'unità compiuta ri- e
sultante da tutto l'insieme; ecco quello di cui la parte può esser parte.

Proprio così.

Se dunque gli altri hanno parte, parteciperanno anche dell'intero e dell'uno.

Per forza.

---

(1) Cfr. p. 137 c.

E perciò gli altri dall'uno saranno necessariamente un intero compiuto avente parti.

Necessariamente.

E così anche di ciascuna parte si dovrà dire altrettanto; chè ciascuna partecipa necessariamente del-
158 l'uno. Giacchè, se ciascuna di esse è parte, questo ciascuna indica appunto un'unità distinta dagli altri ed esistente nel suo proprio essere, poichè ciascuna di esse sarà.

È giustissimo.

E parteciperà evidentemente dell'uno, perchè è qualcos'altro dall'uno; chè <in caso diverso> non parteciperebbe, ma sarebbe proprio uno. Ora essere uno, eccetto che all'uno in sè, è, credo, impossibile.

Impossibile.

Però partecipare dell'uno è una necessità così per l'intero come per la parte. Quello difatti sarà un uno intero, di cui parti sono le parti; questa, a sua volta, ove sia parte d'intero, sarà una singola parte dell'intero.

Così è.

b Perchè dunque diversi dall'uno, parteciperanno di esso quelli che ne partecipano?

E come no?

E i diversi dall'uno saranno, credo, molti; giacchè, se gli altri dall'uno non fossero nè uno nè più d'uno, non sarebbero nulla addirittura.

Certamente.

E, poichè quanti partecipano dell'uno-parte e dell'uno-intero sono più d'uno, non è già necessario che sieno moltiplicità infinita questi che partecipano dell'uno?

E come?

Vediamolo così: non è egli vero che questi, allorquando partecipano dell'uno, ne partecipano senza essere nè l'uno nè partecipare dell'uno?

È chiaro.

c Essendo dunque una moltiplicità in cui l'uno non è?

Una moltiplicità, senza dubbio.

E che poi? Se volessimo col pensiero separare da questa moltiplicità quel minimo di cui siamo capaci, non è forse necessario che anche questo che separiamo, dacchè non parteciperà dell'uno, sia pluralità e non uno?

Necessario.

Considerando dunque così sempre essa di per sè la natura estranea alla forma, quanto di essa sempre vediamo sarà moltiplicità illimitata? (1).

Assolutamente.

E tuttavia, quando ciascuna singola parte divenga parte, trova immediatamente un limite e nelle altre d
parti a vicenda e nell'intero, e l'intero nelle parti.

Indiscutibilmente.

E però agli altri dall'uno, da questa comunanza con l'uno e con se stessi accade, com'è naturale, che si generi in loro stessi qualcosa di diverso, che li limita gli uni rispetto agli altri, mentre la loro propria natura è l'illimitatezza.

Pare.

E così gli altri dall'uno, e <come> interi e <come> parti, e sono illimitati e partecipano di limite.

Sicuro.

E sono dunque anche simili e dissimili e tra loro e
e con se stessi?

E perchè?

<Perchè>, in quanto sono illimitati di loro propria natura tutti, saranno per ciò stesso affetti d'un identico carattere.

È vero.

D'altronde, in quanto tutti insieme partecipano di limite, perciò anche saranno tutti affetti d'un carattere identico.

Come no?

---

(1) « On vient de nous dire (157 e) que le tout et, dans le tout, chaque partie prise à part est unité et forme. Ce qui n'est pas encore tout ni partie d'un tout est donc ' nature étrangère à la forme ', matière non saisie par la forme, illimitation pure. Les anciens nous ont appris, dira le *Philèbe* (16 c), que tout être ' est fait d'unité et de pluralité et contient en soi, congénitalement, la limite et l'illimitation '. » (Diès)

Mentre, in quanto sono affetti dall'essere e limitati e illimitati, essi sono affetti da queste affezioni, che son pure affezioni contrarie tra loro.

Sì.

159 Ora, i contrarî sono quanto più è possibile dissimilissimi.

Che dubbio?

E per conseguenza, secondo ciascuno di questi due modi d'essere affetti, saranno simili a se stessi e tra loro; mentre secondo l'uno e l'altro insieme saranno, sotto l'uno e l'altro rapporto, contrarîssimi e dissimilissimi.

C'è pericolo <che sia così>.

E così gli altri saranno essi medesimi, e rispetto a se stessi e tra loro, e simili e dissimili.

Così è.

E senza difficoltà nessuna troveremo oramai che
b gli altri dall'uno sono reciprocamente e identici e diversi, e mobili e stabili, e insomma soggetti a tutte le affezioni contrarie, dappoichè anche a queste ci sono apparsi soggetti.

Hai perfettamente ragione.

XXIII. — Se dunque questi <punti> come evidenti li lasciamo oramai da parte e vorremo riesaminare se <l'uno> è (1), forse che anche gli altri dall'uno non si comportano così o così soltanto?

Ma certo.

Diciamo dunque, ricominciando se l'uno è, a quali affezioni vadano soggetti gli altri dall'uno.

Diciamolo pure.

Non dobbiamo dir forse che l'uno è distinto dagli altri, e gli altri distinti dall'uno?

E perchè?

Perchè, ritengo, oltre questi non c'è più nulla che sia altro dall'uno e altro dagli altri; giacchè s'è
c detto tutto, quando s'è detto l'uno e gli altri.

---

(1) « In questa sezione (159 b - 160 b) l'ipotesi non è più ἓν εἰ εστι ⟨se l'uno è⟩, ma la proposizione analitica ἓν εἰ ἕν ἐστιν ⟨se l'uno è uno⟩. » (APELT)

Tutto, sì.

Non c'è dunque per dippiù un diverso da questi, in cui possano coesistere e l'uno e gli altri.

No, difatti.

Non son mai dunque insieme e l'uno e gli altri?

Non pare.

Sono dunque affatto separati?

Sì.

Ed affermiamo altresì che non ha neanche parti il veramente uno.

E come lo potrebbe?

E però l'uno non potrà essere nè per intero nè per parti negli altri, se è distinto dagli altri e non ha parti.

E come sarebbe possibile?

In nessun modo quindi gli altri non parteciperanno dell'uno, non partecipando nè a qualcuna delle sue parti nè al suo intero. d

Non è infatti probabile.

Gli altri perciò non sono uno sotto nessun punto di vista, e non hanno neppure in se stessi nessun uno.

Non l'hanno davvero.

Nè sono neppur molti gli altri; giacchè ciascun d'essi sarebbe uno <come> parte dell'intero, se fossero molti. Ora invece gli altri dall'uno non sono nè uno nè molti nè intero nè parti, poichè di esso non partecipano in alcun modo.

Giustissimo.

Gli altri dunque non sono neanche due e neanche tre; non <lo sono> essi stessi, nè contengono in sè questi numeri, dacchè mancano in tutto e per tutto e dell'uno.

Così è.

E non sono quindi, gli altri, neppur simili nè dissimili essi medesimi rispetto all'uno; nè c'è in loro somiglianza e dissomiglianza; giacchè, se essi fossero simili e dissimili o avessero in se stessi somiglianza e dissomiglianza, gli altri dall'uno avrebbero, credo, in se stessi due forme tra loro contrarie.

Pare.

E che partecipi d'un due qualunque è, <c'è parso>, impossibile ciò che non partecipa neanche di uno.

Impossibile.

Gli altri dunque non sono nè simili nè dissimili,
160 nè le due cose insieme; giacchè, se fossero simili o dissimili rispetto all'uno, parteciperebbero dell'una o dell'altra di queste due forme; e se fossero simili e dissimili insieme, parteciperebbero di entrambe queste forme contrarie; e questo c'è apparso impossibile.

È vero.

Non sono per conseguenza neppure nè identici nè diversi, nè mobili nè stabili, nè in via di nascere nè in via di perire, nè maggiori nè minori nè eguali; e non sono neppur soggetti a nessun'altra di tali affezioni. Perchè, se gli altri tollerassero di soffrire qualcosa di simile, parteciperebbero e dell'uno e del due e del tre e del dispari e del pari, di cui c'è apparso
b impossibile ch'essi partecipino, privi, come sono, in tutto e per tutto dell'uno.

Verissimo.

Così dunque, se l'uno è, l'uno è tutti e non è neppur uno, tanto rispetto a se medesimo quanto rispetto agli altri (1).

Proprio così.

XXIV. — E sia. Ma dopo ciò, se l'uno invece non è, che cosa debba risultarne, non bisogna forse considerarlo?

Certamente.

Ebbene, che può significare questa ipotesi: se l'uno non è? Differisce essa forse da quest'altra: se il non uno non è?

Differisce sicuramente.

Ma ne differisce soltanto, o il dire: se il non
c uno non è, è anche il pretto contrario del dire: se l'uno non è?

---

(1) « Cette conclusion résume les résultats des cinq hypothèses. L'Un est tous, c'est-à-dire, tous les modes possibles d'être et d'être connu (2 et 4); pas un (1 et 5); tous et pas un (3). » (DIÈS)

Il pretto contrario.

Ma se uno dicesse: se grandezza non è o piccolezza non è o qualcos'altro di simile, forse che con ciascuna di queste espressioni non potrebbe voler dire che ciò che non è è qualcosa di diverso?

Senza dubbio.

Sicchè anche ora questa espressione: se l'uno non è, non indica chiaro che ciò che non è è qualcosa di diverso dagli altri, e sappiamo quel che vuole indicare?

Lo sappiamo.

In primo luogo indica che è qualcosa di conoscibile, e poi <che è qualcosa di> diverso dagli altri, quando enuncia l'uno attribuendogli sia l'essere, sia il non essere; giacchè quello che si dice non d essere non per questo si conosce meno; e <si conosce> come differente dagli altri. O no?

Necessariamente.

Dobbiamo dunque fin dall'inizio proporci questa domanda: se l'uno non è, che cosa debba seguirne. E innanzi tutto, a quanto pare, bisogna riconoscer questo: che di esso c'è conoscenza, o che non s'intende nemmeno che cosa si dice che si conosca, quando si dice: se l'uno non è.

Vero.

E così pure che gli altri son diversi da lui, senza di che non si può neanche dirlo diverso dagli altri?

Sicuro.

E però ad esso s'addice la diversità, oltre che la conoscenza; giacchè non s'accenna alla diversità degli e altri, quando si dice che l'uno è diverso dagli altri, ma alla diversità di lui, <dell'uno>.

È chiaro.

E perciò anche del di quello e del di qualcosa e del di questo e dell'a questo e del di questi e di tutti gli altri <determinanti> simili partecipa l'uno che non è. Perchè non si potrebbe enunciare nè l'uno nè gli altri dall'uno, non ci sarebbe neppur nulla che fosse a lui o di lui, nè si potrebbe neanche dirne alcuna cosa, se non avesse

punto a che fare nè col qualcosa nè con le altre determinazioni predette.

Giusto.

E così, mentre l'essere è interdetto all'uno, poichè esso non è; nulla gl'impedisce di partecipare di
161 molte cose; <deve> anzi necessariamente <partecipare>, se realmente l'uno che non è è proprio quello e non altro. Che se non sarà nè l'uno nè quell'uno, ma un'altra la cosa di cui si ragiona, non si deve addirittura profferirne nulla. Se poi è quell'uno e non altro, di cui si ponga che non è, allora dovrà senza meno partecipare e del di quello e di molte altre <determinazioni>.

Senza dubbio.

Ed avrà pertanto anche dissomiglianza rispetto agli altri; giacchè gli altri, essendo diversi dall'uno, saranno anche d'altra sorta.

Sì.

E que' che sono d'altra sorta, non sono forse diversi?

E come no?

E i diversi non sono dissimili?

b Dissimili, certo.

Poichè dunque son dissimili dall'uno, evidentemente da un dissimile i dissimili saranno dissimili.

È evidente.

Anche l'uno dunque avrà dissomiglianza, e per questa gli altri saranno dissimili da lui.

È ovvio.

E però, se dagli altri c'è dissomiglianza nell'uno, non è forse necessario che esso abbia somiglianza con se medesimo?

Come?

Se nell'uno c'è dissomiglianza da uno, non si ragionerà più, credo, d'una cosa siffatta qual è l'uno, nè la nostra ipotesi riguarderà più l'uno, ma alcunchè diverso da uno.

Indiscutibilmente.

E ciò non è da ammettere.

No, davvero.

L'uno dunque avrà senza meno somiglianza con se stesso. c

Senza meno.

D'altro lato però non sarà nemmeno eguale agli altri; giacchè, se fosse eguale, anzitutto sarebbe, e poi sarebbe simile ad essi per via dell'eguaglianza; e queste cose sono entrambe impossibili, dacchè l'uno non è.

Impossibili.

E poichè non è eguale agli altri, non è necessario che anche gli altri non sieno eguali ad esso?

Necessario.

E i non eguali non sono disuguali?

Sì.

E i disuguali non son disuguali ad un disuguale?

Come no?

E però l'uno partecipa di disuguaglianza, e per questa gli altri son disuguali da lui? d

Partecipa.

Ma certo della disuguaglianza c'è grandezza e piccolezza.

C'è senza dubbio.

C'è dunque grandezza e piccolezza in quest'uno siffatto.

C'è da temerlo.

Grandezza e piccolezza distano però sempre l'una dall'altra.

Sicuro.

E di mezzo a loro due c'è sempre qualcosa.

Ma certo.

Ebbene, puoi tu dire che di mezzo a loro ci sia altro che l'eguaglianza?

No, ma proprio questo.

Ma lì dov'è grandezza e piccolezza, c'è anche eguaglianza, che è di mezzo tra le due.

Certo.

L'uno, dunque, che non è, parteciperà, sembra, e di eguaglianza, di grandezza e di piccolezza.

Sembra.

Ed anzi bisogna che in certo modo partecipi anche dell'essere.

O come?

Bisogna che sia così come diciamo; perchè, se così non fosse, non diremmo vero, dicendo che l'uno non è; chè, se diciamo vero, è chiaro che diciamo <di lui> ciò che è. O non ti pare?

Ma sì.

E poichè affermiamo di dir vero, c'è necessario affermare che diciamo altresì cosa che è.

162 Necessario.

È dunque, sembra, l'uno che non è; giacchè, se non sarà non essente, ma cederà anche un po' dell'essere al non essere, sarà immediatamente essente.

Non c'è dubbio.

Bisogna dunque che <come> legame del non essere esso abbia l'essere non essente, se deve non essere, appunto come ciò che è, affinchè dal canto suo compiutamente sia, deve avere il non essere non essente. Difatti a questa condizione soltanto ciò che è potrà nel più alto grado essere, e ciò che non è, non essere, col partecipare, <voglio dire>, ciò che è dell'essenza dell'essere essente e della non essenza del <non> essere non essente, se deve compiutamente essere; e ciò che non è, della non essenza del non essere
b [non] essente e dell'essenza dell'essere non essente, se anche ciò che non è dovrà dal canto suo compiutamente non essere.

Verissimo.

Poichè dunque ciò che è partecipa del non essere, e ciò che non è dell'essere; anche l'uno, poichè non è, deve necessariamente partecipare dell'essere a fin di non essere.

Necessariamente.

Ed ecco che nell'uno, poichè non è, apparisce l'essere.

Difatti.

Ma per conseguenza anche il non essere, poichè non è.

E come no?

Ed è egli possibile che ciò che è in un dato modo, non sia così, ove non muti da questo suo stato?

Non è possibile.

Sicchè tutto ciò, che ora sia ed ora non sia in un c
dato modo, significa mutazione.

E come no?

E mutazione è movimento; o che diremo?

Movimento.

E c'è parso che l'uno è e non è?

Sì.

E ci pare anche che <l'uno> abbia e non abbia un dato modo di essere.

È probabile.

E l'uno, quindi, che non è, c'è apparso mobile, poichè c'è apparso anche avente una trasmutazione dal non essere all'essere.

Rischia <d'esser così>.

Ma però, se non è in nessuna delle cose che sono, come non è poichè non è; non passerà nemmeno da un luogo in un altro (1).

E come potrebbe?

Non si moverà quindi per via del mutar posto.

No, davvero.

Nè roterà neanche nell'identico; giacchè non tocca d
in nessun punto l'identico. Difatti l'identico è cosa che è, e ciò che non è è impossibile che sia in cosa che è.

Impossibile, certo.

L'uno, dunque, che non è, non può in alcun modo rotare in quello nel quale non è.

Nulla da obiettare.

E l'uno, credo, non si altererà neanche rispetto a se stesso, nè <l'uno> che è, nè <l'uno> che non è; giacchè non si parlerebbe più dell'uno, se esso medesimo si alterasse rispetto a se stesso, ma di qualche altra cosa.

Giustamente.

---

(1) Cfr. p. 138 b sgg.

Orbene, se nè si altera nè ruota sul posto nè si tras-
e ferisce, in che modo ancora potrà moversi?

E, difatti, come <sarebbe possibile>?

Ciò che però non si muove, necessariamente riposa; e ciò che riposa, sta fermo.

Necessariamente.

Per conseguenza, come sembra, l'uno che non è sta fermo e si muove.

Parrebbe.

Eppure, poichè si muove, gli è affatto necessario che si alteri; giacchè, comunque alcunchè si muova,
163 per altrettanto non è più nello stato in cui era, ma in un altro diverso.

Così è.

L'uno dunque, movendosi, si altera anche.

Sì.

E invece, non movendosi in alcun modo, non si altererà in nessun modo.

No, di sicuro.

In quanto dunque si muove, l'uno che non è si altera, mentre, in quanto non si muove, non si altera.

È ovvio.

E così l'uno che non è si altera e non si altera.

Pare.

Ma ciò che si altera non è forse necessario che divenga diverso da prima e perisca dalla sua precedente
b condizione, laddove ciò che non si altera non può in niun modo nè nascere nè perire?

Necessario.

In conclusione, l'uno che non è, mentre, perchè si altera, nasce e perisce; perchè non si altera, non nasce nè perisce; e così l'uno che non è nasce e perisce, e <ad un tempo> non nasce nè perisce.

No, difatti.

XXV. — Ebbene, ancora una volta risaliamo al principio per riesaminare se perverremo alle stesse conseguenze di ora, o ad altre diverse.

Ma certo convien farlo.

Dunque, diciamo: se l'uno non è, che cosa deve c
accadere di esso?

Sì.

Ora, quando noi profferiamo il non è, vogliamo noi significare altro che assenza di essenza in ciò di cui affermiamo che non è?

Niente altro.

Forse che dunque, quando affermiamo che qualcosa non è, affermiamo che essa per qualche verso non è, ma per qualche altro è? O questa formula: non è, significa semplicemente che ciò che non è, non è in nessun modo e per nessun verso, e che ciò che non è non partecipa neppure in alcuna guisa dell'essere?

Ma proprio semplicissimamente.

Cosicchè ciò che non è non potrà nè essere nè partecipare in niun modo dell'essere.

No, davvero. d

Ma il nascere e il perire erano forse altro che nell'un caso partecipare dell'essere e nell'altro perdere l'essere? (1).

Niente altro.

Ciò, invece, che non ne partecipa punto, non può nè assumere nè perdere l'essere.

E come potrebbe?

L'uno dunque, poichè punto non è, non potrà nè avere nè cessar d'avere nè partecipare in alcun modo dell'essere.

Naturalmente.

E, per conseguenza, l'uno che non è non perisce nè nasce, dappoichè non partecipa punto dell'essere.

Così pare.

E non si altera punto neppure, perchè già così na- e
scerebbe e perirebbe, quando patisse questo.

È vero.

E se non si altera, non è poi necessario che non si muova nemmeno?

---

(1) Cfr. p. 156 a.

Necessario.

Però non diremo nemmeno che stia fermo ciò che non è in nessun luogo; perchè ciò che sta fermo deve per forza star sempre nel medesimo luogo.

Nel medesimo, certo; e come no?

E così, daccapo, di ciò che non è noi dobbiamo dire che nè sta mai fermo nè mai si muove.

Certamente.

Ma ad esso non s'appartiene nemmeno qualcuna delle cose che sono; chè già, partecipando di questa [che è], parteciperebbe dell'essere.

È chiaro.

164 E non ha quindi nè grandezza nè piccolezza nè eguaglianza.

No, certo.

E così non potrà aver neppure nè somiglianza nè diversità, nè rispetto a se stesso nè rispetto agli altri.

Pare di no.

E che? C'è verso che gli altri sieno in qualche relazione con esso, se bisogna che esso non abbia nulla?

Non è possibile.

E però gli altri non sono rispetto ad esso nè simili nè dissimili, nè identici nè diversi.

No, davvero.

E che? Il di quello o l'a quello o il qualcosa o il questo o il di questo o il di altro
b o l'ad altro o il già o il dopo o l'adesso o la conoscenza o l'opinione o la sensazione o la definizione o il nome o un'altra qualsiasi delle determinazioni che sono, potrà mai attribuirsi a ciò che non è?

Non potrà.

Così dunque l'uno che non è non ha sotto nessun rapporto nessuna determinazione.

Appunto; si direbbe che non ne abbia proprio sotto nessun rapporto.

XXVI. — Su, diciamo ancora, se l'uno non è, a che debbano andar soggetti gli altri.

Ebbene, diciamolo.

Altri bisogna pure che sieno; chè, se altri neanche non fossero, non si parlerebbe degli altri.

Così è.

Se quindi si parla degli altri, gli altri sono diversi; o non esprimono per te lo stesso questi due vocaboli: altro e diverso?

Per me sì.

E il diverso, credo, noi affermiamo (1) esser diverso c
da un diverso, e l'altro parimenti altro da un altro?

Sì.

E per gli altri, quindi, se altri devono pur essere, ci sarà qualcosa da cui saranno altri.

Necessariamente.

E che sarà mai? Perchè già non saranno altri dall'uno, tenuto conto che questo non è.

No, davvero.

Tali dunque sono reciprocamente tra loro; giacchè non riman loro che o questo <scampo> o non essere altri da nulla.

Giusto.

A gruppi dunque sono tra loro reciprocamente altri; dacchè uno per uno non possono esserlo, non essendoci l'uno. Ma ciascuno di questi blocchi è, pare, plu- d
ralità infinita; e quand'anche si prenda quello che sembra il più piccolo, come un sogno nel sonno ecco che questo d'un tratto invece d'uno come sembrava, appare molti, e invece di piccolissimo, grandissimo di fronte ad un suo <possibile> sminuzzamento.

Giustissimo.

Per blocchi siffatti dunque gli altri reciprocamente tra loro saranno altri se, pur non essendoci l'uno, <gli altri> sono altri.

Perfettamente.

Ci saranno perciò molti blocchi, ciascun de' quali parrà, ma non sarà, uno, se l'uno non ci sarà?

Così è.

---

(1) Cfr. p. 146 b sgg.

e E sembrerà che di loro ci sia numero (1), poichè ciascun blocco è anche uno, dal momento che ci sono i molti.

Precisamente.

E parrà che taluni tra loro sieno pari, taluni dispari, contrariamente però al vero, dal momento che tra loro non c'è l'uno.

Certo.

E sembrerà, diciamo (2), che ci sia tra loro anche l'estremamente piccolo, ma questo parrà pluralità e grandezza rispetto a ciascuno de' molti che son piccoli.

165 E come no?

E ciascun blocco sarà opinato eguale ai molti e piccoli, perchè non potrebbe trapassare dal parer maggiore al parer minore prima di sembrar giunto nell'intermedio; e ciò sarebbe un'apparenza d'eguaglianza.

Naturalmente.

E <sembrerà> così d'avere anche un limite rispetto ad un altro blocco, pur non avendo esso di per sè rispetto a se stesso nè principio nè fine nè mezzo?

E perchè mai?

Perchè sempre che uno afferri col pensiero qualsiasi di loro, prima del principio v'apparirà sempre un
b altro principio, e dopo la fine ancora un'altra fine, e nel mezzo altri punti più mediani del mezzo e più piccini, per questo non potere afferrarne ciascuno singolarmente, visto che l'uno non c'è.

Verissimo.

E necessariamente, credo, andrà in briciole, frantumandosi, ogni ente che si voglia afferrare col pensiero, giacchè, se mai, si afferrerà sempre un blocco in cui l'uno non c'è.

Senza dubbio.

Non è dunque inevitabile che un che siffatto, mentre a chi lo guarda di lontano e con vista ottusa, appare
c uno; a chi dappresso lo scruti con l'occhio acuto della

(1) Cfr. p. 149 c.
(2) Cfr. p. 164 d.

mente, appaia non più unità, ma pluralità infinita, dal momento ch'esso è privo dell'uno che non è? (1).

Affatto inevitabile.

Così dunque gli altri devono per forza apparire, singolarmente presi, <come> illimitati e limitati, uno e molti, se l'uno non è, e sono invece gli altri dall'uno.

Per forza.

E quindi <gli altri> sembreranno anche e simili e dissimili?

E perchè?

<Perchè>, come un dipinto prospettico, a chi sta lontano, apparendo tutti uno, appaiono <alcunchè d'>identico e simili.

Indiscutibilmente.

Ma, a chi invece vi si avvicina, <parranno> molti d
e diversi; e per questa apparenza del diverso, diversificati e dissimili rispetto a se stessi.

Così è.

E appunto simili e dissimili codesti blocchi necessariamente appariranno essi medesimi e rispetto a se stessi e tra loro.

Senza dubbio.

E così anche tra loro identici e diversi, e toccantisi e separati da se medesimi, e moventisi con ogni specie di moto e immobili sott'ogni rispetto, e soggetti e sottratti così al nascere come al perire, e, insomma, esposti, credo, a tutte le affezioni analoghe che ci riuscirebbe oltremodo facile d'enumerare, se, non es- e
sendoci l'uno, ci sono i molti.

È verissimo.

XXVII. — Ebbene, risalendo ancora una volta al principio, diciamo, se l'uno non è, ma sì gli altri dall'uno; che cosa conviene che si verifichi.

---

(1) « En divisant toujours, on cherche toujours l'être qui est l'unité, et on le cherche sans le trouver jamais. La composition n'est qu'une représentation et une image trompeuse de l'être. C'est un je ne sais quoi, qui fond dans mes mains dès que je le presse. Lorsque j'y pense le moins, il se présente à moi, je n'en puis douter: je le tiens; je dis: ' le voilà '. Veux-je le saisir encore de plus près et l'approfondir, je ne sais plus ce qu'il devient. (Fénelon, *Existence de Dieu*) » (DIÈS).

Ebbene, diciamolo.

Uno certamente non saranno gli altri.

E come potrebbero?

E non saranno neppur molti, perchè ne' molti ci sarebbe anche l'uno. Chè se nessuno di essi è uno, tutti insieme non sono nulla, sicchè non potrebbero essere neppur molti.

Vero.

E non essendoci l'uno negli altri, gli altri non sono nè molti nè uno.

No, di sicuro.

166 E non avranno neanche l'apparenza d'esser nè uno nè molti.

O perchè?

Perchè con ciò, che punto non è, gli altri non hanno, sotto nessun rapporto e in nessun modo, nessuna comunanza, e nemmeno alcunchè di ciò che non è s'attacca ad alcunchè degli altri; giacchè ciò che non è non ha parte nessuna.

È vero.

Nè c'è neanche per conseguenza presso gli altri nè opinione nè apparenza alcuna di ciò che non è; e nemmeno sotto nessun rapporto in nessun modo ciò che non è si può opinare negli altri.

No, davvero.

Se l'uno dunque non è, niente neanche degli
b altri si opina che sia nè uno nè molti; giacchè, senza uno, opinare una pluralità è impossibile.

Impossibile.

Se l'uno dunque non è, gli altri non sono e non si opinano nè <come> uno nè <come> molti.

Pare di no.

E nemmeno quindi nè <come> simili nè <come> dissimili.

Sicuramente no.

E certo neppure nè <come> identici nè <come> diversi, nè <come> in contatto nè <come> separati; e <insomma> di tutte quelle determinazioni, con cui ne' discorsi precedenti li abbiamo visti apparirci, con nessuna gli altri nè sono nè appaiono, se l'uno non è.

Vero.

E perciò anche, ove, riassumendo, dicessimo che, c
se l'uno non è, nulla è, diremmo forse giusto?

Ma addirittura giustissimo.

Ebbene, si dica questa parola e <questo ancora>: che, a quanto pare, l'uno, sia o non sia, esso medesimo e gli altri, e rispetto a se stessi e tra loro, tutto in tutto sono e non sono, paiono e non paiono.

È verissimo.

PREAMBOLO AL "CLITOFONTE,,

Argomento del dialogo è la formulazione esplicita per bocca d'uno che si professa amico ed anche, fino ad un certo segno, ammiratore di Socrate, d'un'accusa che con insistenza, e da più parti, si moveva al filosofo: d'essere, cioè, abilissimo nell'esortare gli uomini alla virtù, ma inetto a chiarirne loro il contenuto e guidarli all'acquisto di essa (1).

Quantunque assai breve e tale da non giustificare abbastanza neppure il suo titolo di dialogo, esso è tuttavia di notevole interesse per più riguardi; e ha sollevato parecchi problemi, di cui ecco i principali: È opera di Platone o no? È un lavoro compiuto o solo il principio d'un dialogo o, comunque, un frammento, un torso, un abbozzo, a cui l'autore, per ragioni non facili a indovinare, non credette o non potè dare un seguito o una forma definitiva? E se non è autentico, è opera d'un amico o d'un avversario vuoi di Socrate vuoi di Platone vuoi di qualche altro dei Socratici, per esempio, d'Antístene? E se invece è genuino, in quali rapporti è con altri dialoghi e segnatamente col libro I della 'Repubblica'?

Gli antichi, i quali leggevano questo dialogo nella forma in cui lo leggiamo noi, non pare dubitassero della

(1) Cfr. Senofonte, *Memor.* I 4, 1.

sua autenticità. È stato notato (1) che lo stoico Crisippo (del III sec. a. C.) in un luogo d'una delle sue opere oppugna una delle osservazioni socratiche riferite nel 'Clitofonte'; e se il critico Aristofane da Bisanzio (del III–II sec. a. C.) non credette (2) di assegnargli un posto determinato in una delle trilogie, nelle quali aveva distribuito i dialoghi platonici; il filosofo Trasillo, contemporaneo dell'imperatore Tiberio, lo collocò a capo dell'ottava tetralogia (3), facendolo seguire dalla 'Repubblica', dal 'Timeo' e dal 'Critia'.

I dubbî invece sull'autenticità e sulla compiutezza del dialogo furono sollevati dagl'interpreti moderni, dei quali i più, sull'esempio dello Schleiermacher, che non riusciva a comprendere come Platone contro ogni precedente potesse avere esposto il maestro a soggiacere all'attacco così violento d'un avversario senza replicargli; inclinano a crederlo compiuto, ma apocrifo; altri, forse meno numerosi, ma non meno autorevoli, ne difendono l'autenticità (4), mentre pochi, ma egualmente autorevoli, son quelli che, come il Grote (5) ed il Gomperz (6), aderendo ad un'opinione manifestata già dal Tennemann (7) e, in un secondo tempo, e con qualche riserva, da A. Boeckh (8), lo ritengono genuino, ma incompiuto.

Naturalmente tutti questi dotti non si fondano che

---

(1) Souilhé nella *Notice* premessa alla vers. del 'Clitofonte' in *Œuvres compl. de Platon* (*Coll. des Univ. de France*) t. XIII p. 169.

(2) Cfr. Diogene Laerzio III 61 sg.

(3) Cfr. op. cit. III 60.

(4) Si vedano i nomi e i titoli delle opere de' principali fautori dell'una e dell'altra tesi in Souilhé, *Notice* p. 169 sg.

(5) *Plato a. the other comp. of Sokrates* III² p. 13 sgg.

(6) In *Sitzungsber. .d. Akad. d. Wissen sch. zu Wien; phil.-hist. Kl.* 1887 p. 763.

(7) *System der platonischen Philosophie* I 112.

(8) Il Boeckh, che in un primo tempo (*Comm. in Minoem* p. 11 cit. dal Grote *Plato* ecc. p. 19 n. r) lo aveva creduto spurio, più tardi (in *Ind. lectionum* dell'Univ. di Berlino 1840 p. 7) modificò la sua opinione. — Singolare poi, e stranissima, mi pare la congettura dello Steinhart, il quale nel nostro dialogo inclina a vedere uno 'scrittarello', che un amico, imitatore di Platone, mandò al filosofo come una specie di domanda, a cui attendeva una risposta, e che per essere anonimo andò più tardi confuso tra gli scritti del maestro!

su congetture; e le congetture, se possono talvolta raggiungere un alto grado di probabilità, di rado o non mai raggiungono quello della certezza. Gli stessi indizî, come, per esempio, la ricorrenza di concetti, di frasi, di forme stilistiche, addotti a conferma dell'autenticità, possono egualmente servire a chi quest'autenticità non ammette, perchè è ovvio che un falsario cerchi di imitare il modello; e, se è abile, possa riuscirvi in modo da ingannare perfino un esperto. Ed esempî anche recenti non ne mancano. Così le due tesi contrarie dell'autenticità e della non autenticità del dialogo si appoggiano su ragioni che, essendo egualmente plausibili, si neutralizzano a vicenda; e la conclusione che par lecito di trarne è che il 'Clitofonte', sotto il riguardo delle idee e della forma, può essere come può non essere platonico.

Senza dubbio però, se fosse indiscutibile che nel 'Clitofonte' si debba riconoscere un lavoro secondo la mente dell'autore compiuto, la tesi di coloro che lo giudicano una contraffazione ne guadagnerebbe in probabilità, giacchè l'obiezione opposta pel primo dallo Schleiermacher è, mi pare, assai grave. Ma è poi davvero indiscutibile che sia compiuto? Il Brünnecke, il quale al 'Clitofonte' dedicò un lungo e minuto studio (1), ed è uno dei fautori dell'autenticità come della compiutezza di questo breve scritto, accogliendo, ma cercando di precisar meglio un concetto accennato dal Kunert (2) e largamente svolto dal Joel (3), che interpreta il dialogo come una critica, non del tutto severa, della Socratica antistenica; ha creduto di vedere in esso un vero e proprio attacco a fondo contro Antístene, contro questo

(1) *Kleitophon wider Sokrates* in *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, 1913 v. XXVI p. 449 sgg.

(2) Nella dissertazione cit. dal Souilhé in *Notice* p. 169 n. 4.

(3) *Der echte u. xenophontische Sokrates* t. I (Berlin, 1893) p. 481 sgg. Il Joel, il quale suppone che sotto il nome di Clitofonte si nasconda Platone, osserva (p. 483): « Plato hat sich zu Lysias, dem Freunde des Antisthenes, über dessen Unterricht ausgesprochen. Dem Antisthenes wird dies als eine höchst ungünstige Kritik überbracht und Plato, davon unterrichtet, fühlt sich gedrungen, den Irrthum zu berichtigen und seine complicirte, halb freundliche, halb abweichende Stellung zu Antisthenes in ehrlicher Aussprache zu präcisiren. »

vacuo declamatore, destituito di qualsiasi capacità dialettica, e perciò travisatore della vera Socratica, del quale il Socrate clitofonteo non sarebbe che una maschera. E per dimostrare innanzi tutto la compiutezza del dialogo, che a parer suo è la riproduzione letteraria d'un dibattito in tribunale; movendo dal singolare inizio: Clitofonte d'Aristónimo... censurava ecc., in cui riconosce una formula giudiziaria, osserva che Clitofonte, accusato da Socrate di averlo, in buona o in mala fede, calunniato con Lisia, chiarisce e giustifica le proprie parole; e però il suo discorso, non essendo che una risposta a Socrate, non richiede a sua volta nessuna risposta da Socrate. In realtà non mi sembra che sia così. Se le parole, con cui Socrate, cominciando, riassume il discorso riferitogli di Clitofonte, ricordano, ed è vero, i termini d'un atto d'accusa, è questo ad ogni modo un atto d'accusa che, secondo il filosofo, Clitofonte ha inteso di portare contro di lui; e in quella formula, comicamente solenne, non è da vedere se non uno dei soliti tratti ironici di Socrate, che fin dal primo momento lascia intravedere quanto sia poco disposto a prendere sul serio le obiezioni del suo avversario. La situazione dei due competitori è dunque essenzialmente diversa da quella che pretende il Brünnecke. Il filosofo non è l'accusatore, che per una geniale trovata di Platone finisce per divenire l'accusato; ma è fin dal principio l'accusato, che si restringe a chiedere una spiegazione dall'avversario, e a chiederla, com'è nelle sue abitudini, in termini ironicamente dimessi. Ed è poi così poco esatto che al discorso di Clitofonte non occorra alcuna risposta, che costui medesimo sul finire della sua diatriba (p. 410 d-e) questa risposta non solo la esige, ma ne indica anche il modo e la forma in cui la esige.

In sostanza, dunque, io credo che, a leggere il dialogo senza preconcetti, non possa non aversene l'impressione d'un lavoro cominciato appena e lasciato da parte. A me, lo confesso, non pare credibile che, non dirò Platone, ma chiunque ne sia l'autore, avesse concepito il disegno di porre in scena il personaggio ben noto di Socrate per esporlo soltanto a udire con tanta pazienza e rassegna-

zione la lunga e serrata requisitoria del suo, secondo ogni apparenza, giovane e per dippiù non autorevole contradittore. Certo le obiezioni di Clitofonte, espresse in termini enfatici e retorici, temperate da elogi non esenti d'ironia, ma, a buon conto, formulate in guisa prettamente socratica, erano, come osserva il Grote (1), di quelle che il filosofo non poteva agevolmente respingere. Non aveva egli sempre dichiarato di sapere soltanto di non sapere? Non avrebbe egli più tardi nell'"Apologia", presentando ai giudici ateniesi il quadro di tutta intera la sua vita e di tutta la sua operosità filosofica, asserito con tanta forza di non aver discepoli, di non aver mai preteso d'insegnar nulla ad alcuno, di essersi indotto a scrutinare quelli che godevano maggior fama unicamente per chiarire a se medesimo il senso di una parola divina, che lui, ignorantissimo, aveva proclamato il più sapiente degli uomini, e soprattutto di non aver avuto dal dio altra missione che quella di stimolare senza tregua i concittadini, affinchè a preferenza d'ogni vantaggio materiale si studiassero di conseguire la virtù e quella εὐδαιμονία che è il vero e supremo bene dell'uomo? Se perciò avesse voluto essere conseguente a tali affermazioni, Socrate non avrebbe potuto rispondere al suo critico se non questo: che le sue accuse erano perfettamente giuste e fondate. Senonchè, d'altra parte, mentre in tribunale, per condotta, come si suol dire, di causa era naturale e comprensibile ch'egli ponesse in rilievo soltanto il lato esortativo della sua opera di moralista; quelli, che meglio sapevano intendere gl'insegnamenti di lui, vedevano ciò che la sua ironia s'ingegnava di nascondere agli occhi dei più; e, ad ogni modo, la figura di lui, quale c'è dipinta dai discepoli, specie da Platone, e quale s'era dovuta fissare nella tradizione della scuola e ne' ricordi di quanti lo avevano conosciuto, non era certo quella d'un ragionatore disposto

---

(1) In l. cit. p. 21 sgg. — Che poi Platone, presentandoci nell'"Apologia" il tipo di Socrate quale un predicatore di morale, avesse subito l'influenza della Socratica antistenica, come suppone il JOEL in op. e l. cit., mi pare una congettura più ingegnosa che vera.

a cedere senz'altro il campo al primo venuto. « Che un uomo come lui » — è detto nel Fedone (p. 89 a) — « trovasse qualcosa da rispondere <alle gravi obiezioni di Simmia e di Cebete> non può stupire. » Ora, com'è ammissibile che in questo caso, assalito direttamente e, per dirla con una parola cara alla sua ironia, così bravamente, rimane senz'aprir bocca di fronte ad un avversario che reclama una risposta e, lo ripeto, gliene indica perfino la via? Se l'autore del 'Clitofonte' scriveva in senso ostile a Socrate, a Platone ed ai loro insegnamenti, non si sarebbe, mi sembra, dovuto contentare d'una mezza vittoria, nè avrebbe dovuto lasciar l'adito a supporre, come difatti suppose qualcuno degli antichi commentatori (1), che Socrate non si fosse neppur degnato di rispondere alle accuse di quel prosuntuoso contradittore; e se, al contrario, scriveva in senso favorevole, non avrebbe condannato il maestro all'umile parte d'uno scolaro, affatto impreparato a giustificarsi o difendersi.

Se quindi codesta impressione d'incompiutezza è esatta, e se non abbiamo sotto gli occhi che l'inizio appena d'un dialogo, com'è il caso del 'Critia' (2); il problema, credo, in qualche modo si semplifica; le congetture sullo scopo, che si prefiggeva l'autore, divengono, se non erro, superflue; e a favore dell'autenticità si aggiunge un indizio di più. Difatti un imitatore o un falsario, sollecito di far passare un suo scritto tra' platonici, non avrebbe alterato in modo così grossolano il carattere d'una conversazione socratica, nè mancato di dare al proprio lavoro un'apparenza di finitezza, come si verifica in altri dialoghi, di cui per ragioni più o meno plausibili, si sa o si sospetta che non sieno di Platone. Invece, se è autentico, non è irragionevole supporre che o Platone non credette di poterlo condurre a termine dopo d'averlo

---

(1) Grote, l. cit. p. 19 e n. r.; Souilhé, *Notice* p. 171 n.

(2) A cui, forse non senza intenzione, lo ravvicinò Trasillo nel raggruppamento dei dialoghi. Che poi tra le carte platoniche potessero esser rimasti schizzi o tentativi o rifacimenti di opere, risulta appunto dal 'Critia'; nè è meraviglia che di lui e d'altri scrittori antichi non ne sieno rimasti di più, tenuto conto soprattutto della qualità del loro materiale scrittorio.

cominciato a quella maniera, e mutò proposito; o, se lo avesse continuato, avrebbe saputo trovar modo di non lasciar Socrate sotto il peso di quelle censure.

Si aggiunga infine che il trovare questo scritto tra le carte di Platone, gelosamente custodite da' suoi discepoli, non è un indizio al tutto privo di valore. Giacchè, se non è impossibile che una più o meno abile falsificazione, in cui Socrate apparisse ne' suoi tratti tradizionali, potesse sfuggire anche all'acume dei platonici non lontani per tempo dal maestro; assai meno probabile è, mi pare, che non richiamasse i loro sospetti uno scritto, che anche ad alcuni per lo meno di loro doveva poter sembrare incompiuto, e nel quale per dippiù a Socrate era attribuita una parte così diversa dalla consueta (1). Che Clitofonte si faccia eco d'una opinione abbastanza diffusa tra' contemporanei di Socrate sulla portata e sull'efficacia degl'insegnamenti di costui e che Platone si serva nella forma delle esortazioni, da Clitofonte poste sulle labbra del maestro, di parecchi artifizî di stile cari alla retorica di quel tempo, e se ne serva per parodiare e colpire alcuni de' suoi avversarî, per esempio Antístene, di cui si sa che dell'insegnamento socratico s'era soprattutto appropriato il lato parenetico (2); non è punto inverosimile; ma da questo a credere, come ritiene il Brünnecke, che il Socrate clitofonteo non sia che una maschera di Antístene ci corre, e molto. E, checchè si dica, mi pare assai strano, per non dire assurdo, il supporre che proprio Platone, così fertile di trovate ingegnose, a difesa del maestro non sapesse escogitare di meglio, che mascherare Antístene, il suo maggiore avversario, questo «groben Sathonschreiber», proprio da So-

---

(1) Questa obiezione è opportunamente messa in evidenza anche dal Souilhé in *Notice* p. 180.

(2) Il Brünnecke ha notato le tracce di *gorgianismo* ne' discorsi protreptici attribuiti da Clitofonte a Socrate; e Diogene Laerzio osserva che Antístene, scolare di Gorgia, ne imita la forma segnatamente nel suo scritto sulla 'Verità' e nei suoi 'Protreptici'. Al qual proposito il B. nota che, come tre erano i discorsi di Antístene, tre (?) sono i fervorini (1°. Dove vi lasciate trascinare... 2°. E così, daccapo, allorchè affermi... e 3°. E ⟨così pure⟩ quando dici...) messi in bocca a Socrate da Clitofonte.

crate, per esporre costui, sia pure in apparenza soltanto, ad una clamorosa sconfitta da parte d'un contradittore che cominciava a fare appena le sue prime armi nel campo dell'indagine filosofica. Che poi il Pseudosocrate sia presentato in guisa da non ingannare nessuno, nemmeno, come assicura il Brünnecke, un osservatore lontano; è un'asserzione smentita, se non erro, dal fatto, che tanti dotti ed acuti interpreti non se n'erano accorti per nulla.

Ma in quale rapporto è il nostro dialogo con le rimanenti opere di Platone? A prescindere dalle numerose coincidenze tra questo ed altri dialoghi, che sono state variamente interpretate, tre luoghi del I libro della 'Repubblica' hanno attratto l'attenzione degli studiosi e in particolare del Souilhé (1), e sono:

I. *De Rep.* p. 336 d, dove Trasímaco, il sofista caro a Clitofonte, rimprovera Socrate d'esortare alla pratica della giustizia, senza per altro insegnare in che consista questa virtù; e ne lo rimprovera quasi con le identiche parole di cui si serve Clitofonte a p. 409 b-c.

II. *De Rep.* p. 351 d, dove Socrate, sempre discutendo con Trasímaco, assegna alla giustizia lo scopo di effettuare la concordia e l'amicizia tra gli uomini, proprio come nel 'Clitofonte' a p. 409 d-e; e se questa definizione, che assimila la giustizia alla concordia, a cui si accenna anche nell''Alcibiade' (p. 126 c-127 d), pare troppo vaga a Clitofonte, come vaga era parsa a Socrate stesso nel citato luogo dell''Alcibiade'; ciò non toglie che Trasímaco da ultimo si rassegni ad ammetterla, perchè in cuor suo deve pur riconoscerla per vera. E come tale difatti Socrate la ripresenta e cerca d'approfondirla nel IV libro (p. 433 b sgg.) della stessa 'Repubblica'.

III. Affatto differente è il terzo caso di coincidenza tra il 'Clitofonte' p. 410 a-b e la 'Repubblica' p. 332 d - 336. Qui è Socrate medesimo che contro Polemarco combatte l'asserzione che la giustizia consista nel giovare agli amici e nuocere ai nemici, mentre lì lo stesso concetto si attribuisce a Socrate in persona. Senonchè

(1) In *Notice* p. 173 sgg.

questa sentenza, oppugnata anche altrove dal Socrate platonico, è ammessa dal Socrate senofonteo (*Memor.* IV, 2, 13 sgg.) contro il giovane Eutidemo; e poichè anche il Socrate platonico talvolta apparentemente combatte quello stesso concetto, che altrove seriamente difende; la contradizione tra' due luoghi non autorizza, mi sembra, a conclusioni troppo rigorose.

E non so tacere un'ultima considerazione. Le coincidenze notate ne' numeri I. e II. mi paiono un'altra conferma dell'autenticità del dialogo. Giacchè, data l'evidente corrispondenza tra' questi due luoghi, e specie nel I., se il 'Clitofonte' si tiene per anteriore alla 'Repubblica', bisogna convenire che Platone abbia copiato dal falsario, il che per lo meno non mi pare probabile; e se posteriore, che questo falsario sia stato così poco avveduto, per non dire tanto balordo, da far ripetere con minore autorità per bocca d'uno scolaro di Trasímaco — e d'uno scolaro che nella 'Repubblica' (p. 340 e sg.), allorchè si permette d'intervenire in difesa del maestro, è messo a posto quasi come un interlocutore inopportuno — due obiezioni già formulate da Trasímaco, e in parte anche da costui medesimo riconosciute insostenibili.

In conclusione io propendo a ritenere che il 'Clitofonte' sia autentico, ma l'inizio soltanto d'un dialogo, che Platone rinunziò a comporre, quando più tardi concepì il disegno di quello che doveva costituire il I libro della sua opera maggiore.

CLITOFONTE [1]

SOCRATE, CLITOFONTE.

I. — *So.* Clitofonte d'Aristónimo (2), non so chi poc'anzi ci riferiva, ragionando con Lisia (3) censurava le conversazioni filosofiche di Socrate ed oltremodo esaltava l'insegnamento di Trasímaco. St. III p. 406

Cl. Chiunque sia stato, Socrate, costui non ripeteva con esattezza quello che di te dicevo a Lisia. In alcune cose, è vero, io non ti lodavo, ma in altre ti lodavo anche. Poichè evidentemente me ne vuoi, pur facendo finta di non curartene; molto volentieri, dacchè anche ci troviamo a quattr'occhi, ti ripeterei io stesso quello che dissi, affinchè tu non mi creda così mal

(1) Dal testo di Burnet, t. IV (Oxford, 1905).

(2) Un Clitofonte, insieme con Terámene, il noto uomo di Stato, che fu dei Trenta e da ultimo cadde vittima dell'odio del suo collega Critia; è da Aristofane messo in canzonatura nelle 'Rane' (v. 967) come uno dei discepoli d'Euripide; ed è probabilmente lo stesso uomo politico ricordato da Aristotele nella 'Costituzione ateniese' una prima volta (cap. XXIX 2, 3) come compagno d'un Pitodoro nel promuovere la riforma del 411 a. C. detta de' quattrocento e poi (cap. XXXIV 3) come collega appunto di Terámene nelle trattative che gli aristocratici nel 404, dopo la caduta di Atene, condussero con lo spartano Lisandro. Senonchè nè Aristofane nè Aristotele lo ricordano col nome del padre. Con quest'uomo politico il SOUILHÉ (in *Notice* cit. p. 165 sgg.) crede, e forse non a torto, di potere identificare il Clitofonte, che qui e nel L. I della 'Repubblica' Platone introduce come interlocutore e simpatizzante col retore e sofista Trasímaco di Calcedonia.

(3) Il notisssimo oratore.

disposto verso di te. Ora forse tu non hai inteso bene, sicchè sei, mi pare, sdegnato con me più del dovere; ma se mi permetti di parlare con tutta franchezza, ne profitterò molto volentieri e desidero spiegarmi.

407 *So.* Ma sarebbe vergognoso, se mentre tu sei pronto a rendermi un servigio, io non lo permettessi. Giacchè è chiaro che, quando io sappia in che sono peggiore e in che migliore, cercherò con ogni studio di coltivare le mie buone qualità e correggermi dei miei difetti.

Cl. Abbi dunque la cortesia d'ascoltarmi. Io, Socrate, trovandomi con te spesso son rimasto colpito d'ammirazione nell'udirti; e mi pareva che, a preferenza d'ogni altro, tu parlassi splendidamente, quando, rimproverando la gente, come un dio dall'alto d'una macchina tragica (1) tu declami dicendo: Dove vi la-
b sciate trascinare, o uomini? E ignorate di non far nulla di quanto dovreste, voi che ponete ogni cura nelle ricchezze, per trovar modo d'acquistarle; e pe' vostri figliuoli, a cui le trasmetterete nell'intento che sappiano usarne giustamente, non cercate di trovare nè maestri di giustizia, ove sia vero che questa si possa imparare; nè, ove s'acquisti con l'esercizio e con la pratica, altri che sieno in grado d'esercitarveli ed istruirveli come si conviene. Anzi, siffatta premura in passato non ve la siete data nemmeno voi stessi. Ma, pur vedendo che voi medesimi e i vostri figli, quantunque sufficientemente colti e nelle lettere e nella musica e nella ginnastica — in cui stimate che s'assommi una compiuta
c preparazione alla virtù — ciò non pertanto non fate neppur dopo un migliore uso delle ricchezze; come mai non tenete in dispregio l'educazione odierna, e non cercate neanche quelli che possano liberarvi di codesta incoltura? Eppure gli è per questa dissonanza e trascuratezza, e non perchè il piede non s'accordi nella battuta col suono della lira, che il fratello col fratello e le città con le città, comportandosi in maniera con-

(1) Accenno al *deus ex machina*, a cui soprattutto Euripide ed altri tragici posteriori ricorrevano per risolvere certe situazioni drammatiche difficili e condurre a termine l'azione.

traria ad ogni misura e ad ogni accordo, vengono in d
dissidio tra loro, e, combattendosi, fanno e soffrono
i mali più gravi. Voi intanto affermate che non per
difetto d'educazione e nemmeno per ignoranza, ma
perchè vogliono, gl'ingiusti sono ingiusti; e poi d'altro
lato osate dire che l'ingiustizia è cosa turpe e odiosa
agli dei. E allora come mai può qualcuno volontaria-
mente eleggersi un siffatto male? « Colui che si lasci
vincere da' piaceri », voi rispondete. Dunque è invo-
lontario anche questo, quando il vincerli dipende dalla
nostra volontà? Sicchè in ogni modo la ragione ci con-
vince che l'operare ingiustamente è involontario (1), e
che quindi bisogna che non solo ciascuno in privato,
ma ad un tempo tutte le città nella loro vita pubblica e
si dieno di ciò maggior pensiero che oggi non fanno.

II. — Allorquando dunque, Socrate, io t'odo ripetere di
continuo codeste cose, non ti so dire quanto e t'am-
miri e ti lodi; e così, daccapo, allorchè affermi quel che
a ciò segue: che, cioè, chi esercita il corpo e trascura
l'anima, non agisce diversamente; giacchè non fa se
non trascurare ciò che comanda e aver cura di ciò che
obbedisce. E <così pure> quando dici che chiunque
non sa servirsi di qualche cosa, farà meglio a non
servirsene. Se difatti uno non sa servirsi nè degli occhi
nè degli orecchi nè di tutto intero il corpo, per costui
è meglio non sentire nè vedere nè servirsi per nessun
altro uso del corpo, piuttosto che servirsene a casaccio.
E certo lo stesso va detto anche dell'arte: chiunque 408
non sa servirsi della propria lira, evidentemente non
saprà nemmeno di quella del vicino; e chiunque non
sa servirsi della lira altrui, non saprà nemmeno della
propria, come di nessun altro strumento o cosa che
possegga. E questo tuo discorso giustamente giunge
alla conclusione, che chiunque non sa servirsi del-
l'anima, costui farà meglio a lasciare in pace l'anima
e rinunziare a vivere piuttosto che vivere operando a

(1) L'ingiustizia è involontaria, perchè secondo Socrate nessuno è volontariamente malvagio.

suo talento. Che se per una qualche necessità dovesse pur vivere, per un uomo simile sarebbe preferibile passar la vita piuttosto da servo che da libero, affi-
b dando, come d'una nave, il timone della mente ad un altro, a chi apprese l'arte di pilotare uomini, arte che tu, Socrate, chiami spesso politica, dicendola identica all'arte giudiziaria ed alla giustizia (1).

III. — A questi discorsi certo e a tanti altri analoghi, esposti egregiamente: che, <per esempio>, la virtù si può insegnare e che più d'ogni cosa si deve aver cura di se medesimo; io non so d'aver mai contradetto, nè
c penso che contradirò mai in futuro; anzi li stimo oltremodo atti ad esortare e giovevoli e capaci addirittura di destarci, direi dal sonno in cui siamo. Però ponevo mente a udire anche il seguito; e dapprima non interrogai te, Socrate, ma qualcuno de' tuoi o compagni ed emuli o amici o con qualsiasi nome si voglia designare il rapporto in cui sono con te. E tra questi interrogai pe' primi quelli di cui mi pareva che tu facessi il maggior conto, per sapere quale fosse il seguito del ragionamento;
d e un po' a tuo modo proponevo loro i miei dubbî <così>. O valentuomini, dicevo, come mai intendere ora l'esortazione alla virtù che Socrate ci rivolge? Come se a ciò si riduca tutto, e non ci sia nè da procedere oltre in questa faccenda, nè da venirne a capo, ma da noi si debba per tutta la vita attendere a questo lavoro, d'esortar quelli che non sieno stati prima esortati, e <indurre> questi alla loro volta <ad esortare>
e altri? O, ammesso che tale sia il dovere d'ognuno, dobbiamo chiedere a Socrate e chiederci a noi stessi a vicenda: Ma e dopo? Per che via diremo che s'ha da iniziare codesto apprendimento della giustizia? Supponiamo che qualcuno ci esortasse ad aver cura del corpo, vedendo che noi, come de' bambini, non immaginiamo affatto che esiste una ginnastica ed una medicina, e poi ci rimproverasse, dicendo ch'è una ver-

---

(1) Cfr. anche 'Alcibiade' p. 135 e Gli amanti p. 137 d.

gogna prendersi gran cura del frumento, dell'orzo, della vigna e di quant'altro in servigio del corpo ci procuriamo col nostro lavoro e possediamo, laddove per il corpo stesso non sappiamo trovare nessun'arte o mezzo, sebbene non ne manchino, come renderlo quanto migliore è possibile. Ora, se noi richiedessimo a chi c'esorta così: Ma quali dici che sieno codeste arti?, egli senza dubbio ci risponderebbe: « Ginnastica e medicina ». Orbene, nel caso nostro, quale diciamo che sia l'arte capace d'educare l'anima alla virtù? Ci si dica! — E quello tra loro, che aveva fama d'essere il più forte <in questo campo>, rispondendo alla mia domanda, disse: « Ma codest'arte è quella che tu odi raccomandare da Socrate: non altra che la giustizia ». Al che io replicai: Non dirmene solo il nome; ma <rispondimi> a questo modo: c'è, per esempio, un'arte, che si chiama medicina; ed essa assolve un doppio compito: l'uno di formar sempre nuovi medici in aggiunta a quelli che già vi sono; l'altro di guarire. Di questi compiti il secondo non è più arte, ma effetto dell'arte che insegna e s'insegna; ed è ciò che diciamo sanità. Così parimenti della tectonica c'è la casa e la tecnica della costruzione: l'una, opera; l'altra, insegnamento. Ebbene, anche la giustizia, sia pure che <intesa> in un senso, faccia uomini giusti come <ciascuna delle rimanenti arti fa> i singoli artefici; ma nell'altro senso, che cosa mai diremo che l'uomo giusto sia in grado di produrre a vantaggio nostro? Rispondi! E quel primo, se non erro, mi rispondeva: « Ciò che conferisce »; un altro: « Ciò che si deve »; un terzo: « Ciò che giova »; un quarto: « Ciò che è utile ». Ed io a insister daccapo dicendo: Ma queste parole: far cose buone, utili, giovevoli e simili, ricorrono anche lì in ciascuna delle arti. Senonchè ciascun'arte dirà poi per conto proprio quello che tutte codeste parole precisamente vogliono significare. La tectonica, poniamo, dirà che <nel caso suo> il far bene, il far bellamente, il fare come si deve è <fare in modo> da provvedere al materiale ligneo; e questo certo non è arte. Ci si dica altrettanto anche della giustizia.

d **IV.** — Da ultimo, Socrate, un tale, uno dei tuoi amici, che aveva l'aria di dir cose sopraffine, mi rispose che l'effetto proprio della giustizia, <diverso> da quello d'ogni altra <arte>, è di produrre l'amicizia nelle città. E costui, interrogato di nuovo, asserì che l'amicizia è un bene, non mai un male; e, interrogato ancora, <soggiunse>, di non ammettere che le amicizie, come le chiamiamo noi, dei ragazzi e degli animali (1) sieno amicizie; perchè gli risultava che siffatti
e <legami> sono assai spesso più dannosi che giovevoli. Egli dunque, sfuggendo ad una simile obiezione, asseriva che queste non sono neppure amicizie; e che a torto le chiamano <così> quelli che così le chiamano; mentre la genuina e vera amicizia è manifestamente conformità di pensare. E richiesto se una tale conformità, secondo lui, fosse accordo d'opinioni o scienza, egli sdegnosamente negava che fosse accordo d'opinioni; poichè tra gli uomini si formano per forza molti accordi d'opinioni che divengono anche perniciosi, laddove l'amicizia, com'egli aveva ammesso, è assolutamente un bene ed opera di giustizia; sicchè <in conclusione> affermava che della conformità di pensare <dovesse dirsi> lo stesso, essendo scienza, ma non opinione. — Pervenuti, <sempre> dubitando, a questo
410 punto del discorso, i presenti si credettero in grado di dargli addosso e dirgli che il discorso non aveva fatto che un giro per tornare al punto di prima, e dicevano che « anche la medicina è in certo modo conformità di pensare, come tutte quante le arti; e <nondimeno> tutte possono indicare in che si risolva <questa conformità>. Ma codesta tua giustizia o conformità di pensare a che tenda, ecco ciò che c'è sfuggito; e ci rimane oscuro qual è mai l'opera sua ».

V. — Queste domande, Socrate, io da ultimo le rivolsi a te pure, e tu mi dicesti che la giustizia consiste nel

---

(1) « L'idée que l'amitié des enfants et des bêtes n'est pas une véritable amitié, parce qu'elle repose sur le plaisir, est longuement développée dans l'*Ethique eudémienne*, Z, 2, 1235 b et suiv. — Voir aussi *Eth. Nicom.*, Θ, 3 et suiv. » (Souilhé). — Cfr. pure *Lys.* p. 212 sg.

nuocere ai nemici e giovare agli amici. Più tardi però b
ci risultò che l'uomo giusto non nuoce mai ad alcuno,
perchè tutto fa pel bene di tutti. E poichè su ciò insi-
stetti non una volta o due, ma a lungo [e] di continuo,
<finii per> stancarmi, convinto che tu meglio di tutti
riesci nell'esortare gli altri allo studio della virtù, ma
delle due l'una: o soltanto di questo sei capace — e
non di più — il che può verificarsi in ogni altra arte;
per esempio, anche uno, che non sia pilota, è in grado c
di esercitarsi a far l'elogio di quest'arte, come quella
che è oltremodo preziosa per gli uomini, e così via
dicendo per ogni altra... Ora anche a te, ne' riguardi
della giustizia, si potrebbe forse muovere lo stesso
rimprovero: che non perchè ne faccia così bene le lodi,
tu debba davvero conoscerla. Questa certo non è pre-
cisamente la mia opinione; ma delle due l'una: o non
sai, o non vuoi comunicarmi <quello che ne sai>.
Perciò appunto andrò, credo, e da Trasímaco e do-
vunque altro io possa, quand'io abbia de' dubbî. Poichè,
se vuoi tu senz'altro desistere con me da codesti di- d
scorsi esortativi, come, per esempio, a proposito di gin-
nastica, dopo ch'io fossi stato esortato a non trascurare
il corpo, al discorso esortativo aggiungeresti qual cura
occorre al corpo data la sua natura; anche ora rego-
lati allo stesso modo. Supponi che Clitofonte riconosca
come sia ridicolo prendersi cura delle altre cose e tras-
curare invece l'anima, in grazia della quale ci diamo
tanta pena in tutto il resto; e pensa ch'io abbia così
detto tutto quello che a ciò segue e che anche or ora e
ho esposto. E ti dico e ti prego di non fare altrimenti,
affinchè, parlando con Lisia e con altri, io non t'abbia,
come ora, in parte a lodare, in parte anche a censurare.
Difatti, Socrate, per uno a cui non sia stata mai ri-
volta nessun'esortazione, io dirò che tu vali un tesoro;
ma a chi non ha bisogno d'altre esortazioni, tu sei quasi
d'ostacolo a che, raggiunto il sommo della virtù, egli
possa esser felice.

INDICE

PARMENIDE . . . . . *Pag.* 1
Argomento del «Parménide» . . . . . » 1
Parménide . . . . . » 21

CLITOFONTE . . . . . » 97
Preambolo al «Clitofonte» . . . . . » 97
Clitofonte . . . . . » 107

Humboldt G. — *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, a cura di Giacomo Perticone . . . . . L. 6 —
Hume D. — *Trattato della natura umana e ricerche sull'intendimento umano.* - Passi scelti e tradotti con introduzione e note a cura di C. Mazzantini . . . . . » 7,50
James W. — *La volontà di credere.* - Passi scelti e tradotti, con introduzione e note critiche, a cura di Carlo Mazzantini . . . . » 7 —
— *Principî di Psicologia (Estratti).* Traduzione e introduzione di Z. Zini » 7 —
Kant E. — *Critica della ragion pratica.* - Brani scelti tradotti e collegati, con introduzione e note a cura di G. Vidari . . . . . » 8 —
Leibniz G. G. — *Dai nuovi saggi sull'intelletto umano.* - Introduzione e libro primo a cura di Antonio Bozzone . . . . . » 6 —
— *Monadologia*, a cura di A. Bozzone . . . . . » 6 —
— *Estratti dalla Teodicea*, a cura di A. Bozzone . . . . . » 7 —
Locke G. — *Saggio sull'intelletto umano.* - Passi scelti, con introduzione e note, a cura di Carlo Mazzantini . . . . . » 10 —
Pascal B. — *Pensieri.* Scelti e trad. con una intr. di A. Bozzone . . » 9,50
Piccoli V. — *Avviamento alla filosofia di Vincenzo Gioberti* . . . » 6,50
— *Avviamento allo studio della filosofia* per i licei classici:
Vol. I - Il problema della conoscenza (Gnoseologia e Psicologia) » 4 —
Vol. II - Il problema dell'essere (Logica e Metafisica) . . . » 8,50
— *Introduzione alla pedagogia* . . . . . » 7 —
Pietrobono L. di S. P. — *La morale del Vangelo.* - Passi scelti dal *Nuovo Testamento.* Con approvazione ecclesiastica . . . . » 6 —
Platone. — *Il problema morale secondo la « Repubblica ».* A cura di S. Caramella . . . . . » 9,50
— *Alcibiade.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 4 —
— *Apologia di Socrate.* Appendice: SENOFONTE, Apologia di Socrate ai giudici. Traduzione di E. Martini . . . . . » 6 —
— *Carmide.* Gli Amanti - Ipparco. Traduzione di E. Martini . . . » 7 —
— *Critone.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 4 —
— *Eutifrone.* id. id. . . . . » 4 —
— *Il Convito.* id. id. . . . . » 5,50
— *Il Fedro.* id. id. . . . . » 5,50
— *Ione, Lachete, Liside.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 6 —
— *Ippia Maggiore* id. id. . . . . » 4 —
— *Ippia Minore - Alcibiade Secondo - Teagete.* Traduzione di E. Martini . » 6 —
— *Menesseno.* Appendice: TUCIDIDE, Il discorso di Pericle sui morti nel primo anno della guerra del Peloponneso. IPERIDE, Il discorso sui morti nella guerra lamiaca. Traduzione di E. Martini . . . . » 5,50
— *Menone.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 3,75
— *Protagora.* id. id. . . . . » 6 —
— *Fedone. Assioco.* id. id. . . . . » 5,50
— *Gorgia.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 7 —
— *Eutidemo.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 5 —
— *Cratilo.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 6,50
— *Teeteto.* id. id. . . . . » 6 —
— *Il sofista e il politico.* Traduzione di E Martini . . . . . » 12 —
— *Parmenide e Clitofonte.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 8 —
Rosmini A. — *Sistema filosofico*, con introduzione, sommario, note, referenze alle opere di A. R., a cura di C. Caviglione . . . . » 7 —
— *Principî della scienza morale*, a cura di Carlo Caviglione . . . » 11 —
— *Introduzione alla filosofia.* - Estratti a cura di C. Caviglione . . » 7 —
Rousseau G. G. — *Il contratto sociale e i discorsi*, con intr. di G. Perticone » 6,50
— *Passi scelti dell'Emilio.* Introd. e scelta di N. Valeri. Traduz. a cura di L. Grilli » 10,50
Schopenhauer A. — *Il mondo come volontà e come rappresentazione.* (in preparazione).
Seneca. — *Trenta lettere a Lucilio e il secondo libro « Dell'Ira ».* - Introduzione, versione e note di G. Monticelli . . . . . » 8 —
Spinoza B. — *L'Etica* esposta e commentata da P. Martinetti . . » 7 —
Tommaso (San) D'Aquino — *Il problema della conoscenza.* - Estratti dalla *Somma Teologica.* Traduzione e commento di G. Marino . . » 7 —
— *De Regimine principum ad Regem Cypri.* Prefazione e traduzione italiana di G. Mathis . . . . . » 9,50
Vico G. B. — *Autobiografia e Scienza Nuova* (Estratti), con introduzione e note del prof. V. Quinto . . . . . » 10 —
— *De nostri temporis studiorum ratione.* La pedagogia e il pensiero educativo di G. B. Vico a cura di G. Flores d'Arcais . . . . . » 8 —

PICCOLA BIBLIOTECA ROSMINIANA

diretta da CARLO CAVIGLIONE

Volumi pubblicati:

N. 1. ROSMINI ANTONIO — *Introduzione alla filosofia.* A cura di Carlo Caviglione. - Parte I : Discorso sugli studi . . . . . L. 7 —
» 2. — — Parte II - Dell'idea della sapienza . . . » 7,50
» 3. — — Parte III - Sistema filosofico . . . . . » 7 —
» 4. — — Parte IV - Lettere filosofiche . . . . . » 8 —
» 5. CAVIGLIONE CARLO — *Bibliografia delle opere di Antonio Rosmini* disposte in ordine cronologico . » 9 —
» 6. ROSMINI ANTONIO — *La dottrina della conoscenza in S. Tommaso.* Estratto dal « Rinnovamento della Filosofia ». A cura di Giuseppe Marino . . » 9 —
» 8. — — *Principii della scienza morale.* A cura di C. C. » 11 —
» 9. — — *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale.* Parte I - Sistemi che non colsero il vero principio della morale . . » 12 —
» 10. — — Parte II - Sistemi che colsero il vero principio della morale . . . . . » 14 —
» 11. MANZONI ALESSANDRO — *Del sistema che fonda la morale sull'utilità.* Con introduzione, varianti e raffronti di Domenico Bulferetti . . . » 5 —
» 12. TOMMASEO NICOLO' — *Il ritratto di Antonio Rosmini* . . . . . » 12 —
» 13. ROSMINI ANTONIO — *Aristotele esposto ed esaminato.* A cura di Carlo Caviglione. - Parte I - Il dissidio di Aristotele dalla scuola di Platone nella dottrina ideologica . . . . . » 17 —
» 14. — — Parte II - Il dissidio di Aristotele dalla scuola di Platone, considerato nella dottrina teologica » 9 —
» 17. — — *Logica.* - Della logica in gene[illegible] e teoria dell'assenso. A cura di G. Rizzo . [illegible] . » 14 —

In preparazione:

» 7. MANZONI ALESSANDRO — [illegible] A cura di C. Caviglione.
» 15. ROSMINI ANTONIO — *Aris*[illegible]o. A cura di Carlo Caviglione. - Par[illegible] ristotele dalla scuola di Platone, con[illegible]ica (*continuazione*).
» 16. — — Parte IV - Riassunto del Sistema Aristote[illegible] dici.
» 18. — — *Filosofia della politica* (Scritti inediti). Vol. I - I massimi criteri politici. A cura di G. B. Nicola.

AUMENTO 5% SUL PREZZO DI COPERTINA

Prezzo L. 4,75 — (in Torino) L. 4,50